[illegible]

هذا المجلد مشكلات العلوم

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله حمدا يليق بعزته وينبغي لما لا يتناهى من عظمته واشكره شكرا اجلب المزيد من نعمته ويدفع الشديد من نقمته ونصلي على صاحب دعوته والمختار لبعثته محمد سيد بريته واشرف خليقته وعلى اطايب عترته وافاضل اصحابه واحبته **وبعد** فيقول العبد الاحقر مهدي بن ابي ذر هذا ما استطرفته واجبت جمعه من مشكلات العلوم وفرائدها ومعضلات الفنون وشواردها من ايات قرانية ونكات فرقانية ومشكلات الاحاديث والاخبار وفقرات عويصات صارت مطارح الانظار ومعضلات حكمية ما استصعبها الفحول ومغالطات منطقية تحيرت فيها العقول ومباحث تعليقية من الهيئة والهندسة والحساب ومسائل طبيعية تعسر عنها الجواب ودقائق عربية عجزت عن حلها المشاهير ولطائف ادبية خلت عنها كتب الجماهير والغاز مبهمة مكل عن حلها الجاهم نوافذ الافكار ومعميات مغلقة تحير عن فتحها مفاتيح الانظار وكان في عزمي اولا ان لا افرق بين المتناسبات من المقاصد واذكر مسائل كل علم في عنوان واحد الا ان ذلك لم يتيسر لي في هذه الاوقات وكان في التاخير مظنة التلف والافات فاوردتها من دون ترتيب وانتظام فجاء كعقد عرض لها انفصام فانتثرت درره ولاليها واختلط رخيصها بغواليها وسميتها بمشكلات العلوم سائلا اتمامها من مفيض العلم والمعلوم وابتدات بتفسير اية النور تيمنا وتبركا قال الله عز وجل اللّٰه نور السماوات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح

مالكه محمد ... ٢٥ جمادى الثانيه ١٣٣١

المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم اعلم انه سبحانه شبه نوره بما شبهه به من مشكوة فيها مصباح الخ ولا ريب في ان المشبه به امر مركب مشتمل على امور متعددة على نحو خاص فلا بد ان يتحقق هذا التعدد على النحو الخاص في المشبه مما يصلح يصح التشبيه ويمكن ان يوجه ذلك بوجوه **احدها** ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان المراد من نوره نبينا ... وعلى هذا يكون نور السموات او صاحب نور السموات وكيفية التشبيه انه سبحانه شبه صفته نبيه ... العجيبة الشان في الاضاءة والاشراق بصفة المشكوة وهي الكوة في الجدار الغير النافذة وشبه قلبه صلى الله عليه ... بمصباح اي سراج ضخم ثاقب في هذه المشكوة وشبه صدره الذي فيه قلبه بالزجاجة اي القنديل من الزجاج الذي يكون المصباح فيه ويكون تلك الزجاجة في شدة نورها كالكوكب الدري من الكواكب المشهورة بمزيد الضوء والزهور كالزهرة والمشتري وامثالهما وشبه كونه من شجرة ابراهيم الخليل التي كانت مباركة لان اكثر الانبياء كانوا من صلبه او من شجرة الوحي التي هي ايضا مباركة بكون هذا المصباح متوقدا او مستضيا من شجرة الزيتون اي مرويا ما ليا من زيت هذه الشجرة المباركة اي كثيرة البركة والنفع لانه يسرج بالاهما ويوتدم به ويوقد بحطبه وثفله ويغسل الابريسم برماده وهي اول شجرة نبتت بعد الطوفان في الارض التي بارك الله فيها للعالمين وقيل كونها مباركة لاجل ان سبعين نبيا باركوا فيها منهم ابراهيم الخليل ... وشبه عدم كون الخليل يهوديا ولا نصرانيا بعدم كون تلك الشجرة المباركة يعني الزيتون شرقية ولا غربية نظرا الى ان منبت جل الزيتون واجوده بالشام فهو لم يقع في المشرق والمغرب بل وقع بينهما ويمكن ان يكون المشبه به شجرة زيت كان منبتها بحيث لا يقع عليها ظل شرق ولا غرب بل كانت ضاحية للشمس لا يظلها شجر ولا جبل فزيتها يكون اصفى ويمكن ان يكون المشبه به شجرة لا يكون في مقناة لا يصيبها الشمس ولا في

ظلل

مضحى لا يصيبها الظل بل كانت بحيث يتعاقب عليها الشمس والظل ثم الوجه في نسبة النصرانية واليهودية بالشرقية والغربية ان النصارى يصلون الى الشرق واليهود الى الغرب وشبه امكان شهادة اعلام النبوة له قبل ان يدعو الخلق امكانا قريبا او قرب احتمال ظهور صدقه وان لم يرى شيئا من معجزاته بقرب اضاءة زيت الشجرة من صفائه وفرط تلألؤه وضيائه من غير نار ثم قال نور على نور اي نور الزيت ونور المصباح ونور الزجاج ويكون نور المشكوة في المشبه به ونور الخليل ونور الحبيب ونور قلبه ونور صدره في المشبه وعلى هذا يتحقق تشبيهات متعددة ويمكن ان يكون الاية تشبيها واحدا تمثيليا وكيفيته ظاهرة ثم يمكن ان يراد بالمشكوة الانبوبة في وسط القنديل وبالمصباح الفتيلة المشتعلة وبالزجاجة معناها المذكور اعني القنديل من الزجاج وانما ولي الكاف المشكوة دون المصباح لاشتمالها عليه وتشبيهه به اوفق من تشبيهه بالشمس **وثانيها** ما اورده البيضاوي وهو ان المراد بنوره ما منح الله عباده من القوى الخمس الدراكة المحسوسات والخيالية التي يحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاءت والنظرية التي يدرك الحقائق الكلية والمفكرة التي يؤلف المعقولات ليستنتج منها المطلوب والقوة القدسية التي يتجلى فيها لوايح الغيب واسرار الملكوت المختصة بالكمل المشار اليها بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا فشبه سبحانه هذه المدارك الخمسة التي هي الانوار المفاضة منه تعالى بالاشياء الخمسة المذكورة في الاية وهي المشكوة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت فان الحس الحساسة كالمشكوة لان محلها كالكوى ووجهها الى الظاهر لا تدرك ما وراءها واضاءتها بالمعقولات لا بالذات والخيالية كالزجاجة في قبول صور المدركات من الجوانب وضبطها للانوار العقلية وانارتها بما يشتمل عليه من المعقولات والنظرية العاقلة كالمصباح لاضاءتها بالادراكات الكلية والمعارف الالهية والمفكرة كالشجرة المباركة لتاديتها الى ثمرات لا نهاية لها الزيتونة المثمرة للزيت

الذي هو مادة المصابيح التي لا يكون شرقية ولا غربية لتجردها عن اللواحق الجسمية او لوقوعها بين الصور والمعاني متصرفة في القبيلين منتفعة من الجانبين والقوة القدسية كالزيت فانها لصفائها وشدة ذكائها يكاد يضيء بالمعارف من غير تفكر ولا تعليم **الثالث** ما ذكره ايضا وهو ان المراد بنوره القوة العقلية في مراتبها فانه سبحانه شبه تلك المراتب بالاشياء الخمسة المذكورة لانها في بدء امرها خالية من العلوم مستعدة لقبولها كالمشكوة ثم تنتقش بالعلوم الضرورية بتوسط احساس الجزئيات بحيث يتمكن من تحصيل النظريات فيصير كالزجاجة متلألئة في نفسها قابلة للانوار وذلك التمكن ان كان بفكر واجتهاد فكالشجرة الزيتونة وان كان بالحدس فكالزيت وان كان بقوة قدسية فكالتي يكاد زيتها يضيء لانها تكاد تعلم ولو لم يتصل بها ملك الوحي والالهام الذي مثله النار من حيث ان العقول تشتعل عنها ثم اذا حصل لها العلوم بحيث يتمكن من استحضارها متى شاءت كان كالمصباح ... المظهر لغيره وهو الظاهر بنفسه والمظهر لجميع ما عداه ما ليس الا صرف الوجود ولذا يطلق عليه النور ونور النور ونور الانوار فالمراد من قوله تعالى الله نور السموات والارض انه تعالى صرف الوجود الظاهر بنفسه المظهر لسموات العقول والارواح والمجردات وارض الاجسام والماهيات فالمراد بنوره الوجود المعيد الخالص فيه وبالمشكاة عالم الاجسام وبالزجاجة عالم النفوس والارواح وبالمصباح عالم العقول والمجردات الصرفة ووجه المناسبة ان الانوار المشرقة من حضرة الوجود المطلق اعني الوجوب المعيد الفايضة منه تشرق اولا على عالم العقول التي هي كالمصباح لفرط نوريتها ولطافتها ثم على عالم الارواح التي هي كالزجاجة من صفائها وقابليتها للاشراق ولمعانها وافاضتها على الغير ثم على عالم الاجسام التي هي كالمشكاة من ظلمتها وكثافتها وقابليتها للاضاءة لانها قابلية للارواح كالمشكاة القابلة للانوار فالمراد ان مثل النور الفايض منه على العقول والارواح والاجسام مثل المصباح المشتعل في القنديل من الزجاج الواقع

فى المشكوة اى كان النور يشتعل ولا فى المصباح ثم فى المشكات فكذلك الوجود الفايض منه يفيض اولا العقول اولا ثم الى الارواح ثم الى الاجسام والزجاجة كانها كوكب درى اى كثير الضوء مثل الزهرة والمشترى او عالم النفوس والارواح فى الظهور والنورانية واسطة بين عالم العقول وعالم الاجسام كان الدرارى فى النورية والاضاءة واسطة بين النيرين وبين الكواكب القليلة الضوء وهذا المصباح او الزجاجة او الدرى يوقد من الشجرة المباركة التى هى شجرة الوجود المطلق الصرف الذى يستضيئ منه كل موجود هذه الشجرة ليست شرقية ولا غربية اى ليست من عالم العقول والنفوس التى هى مطلع نور شمس الوجود ولا من عالم الاجسام التى هى مغربه بل هى صرف الوجود الذى لا يناسب الوجود المقيد بوجه من الوجوه بل الوجودات المقيدات المفيدة اثمارها وازهارها واغصانها وهذه الشجرة كما انها ليست شرقية ولا غربية بالمعنى المذكور كذلك ليست شرقية ولا غربية بمعنى اخر وهو انها شجرة يصل فيضها الى الكل فكانها كاينة فى وسط العالم بحيث لا غربية بمعنى يصل نفعها الى الكل والكل بالنسبة اليها على التساوى لا انها كاينة فى شرق العالم او فى غربه حتى يكون نسبة فيضها بالنسبة الى اجزاء العالم مختلفة يكاد زيت هذه الشجرة اى النور الفايض من حضرة نور الانوار يضيئ بنفسه ولو لم تمسسه نار الاجسام نور على نور اى انوار العوالم الثلاثة فى المشبه وانوار المشكوة والزجاج والمصباح فى المشبه به **الخامس** ان المراد بالمشكاة بدن هذا العالم الذى هو الجسم الكلى وبالزجاجة قلبه الذى هو النفس الكلية وبالمصباح روحه الذى هو الروح الاعظم وبالشجرة مجموع ذلك لان المجموع كالشجرة المحتوية لثمار العقول وازهار النفوس واغصان الاجرام والعناصر واوراق المواليد والطبايع وهذه الشجرة ليست من محض عالم الشرق والارواح ولا من محض عالم الغرب والاجسام بل هى عبارة عن مجموعها

والمجموع غير الاجزاء والمراد بالزيت فيض البارى المتجلى على الكل ووجه التشبيه والتطبيق ظ **السادس** ان المراد بالمشكاة بدن الانسان الذى هو العالم الصغير وبالزجاجة قلبه وبالمصباح روحه وبالشجرة مجموعه المشتمل على اثمار القوى وازهار الحواس واغصان الاعضاء وتوضيح التشبيه ظ وفى هذا المعنى قيل نظرت بنور الله اول نظره فغبت عن الاكوان وارتفع اللبس ومازال قلبى لا نزاحماكم وحضرتكم حتى نفت فيكم النفس وزيتونة الفكر صحيح اصولها مباركة اوراقها الصدق والقدس فروحى زيتى والخيال زجاجتى وعقلى مصباحى ومشكوتى الحس فصارت بكم ليلى نهارا وظلمتى ضياء واضحت من ضيائكم الشمس **السابع** ان المراد بنوره القرآن فشبهه بالمصباح وشبه قلب المؤمن بالزجاجة وصدره بالمشكاة فالمراد ان مثل القرآن فى قلب المؤمن الكائن فى صدره كمثل مصباح فى زجاجة كاينة فى المصباح والزجاجة اعنى قلب المؤمن كانها كوكب درى وهذا المصباح يوقد من الشجرة المباركة المحمدية التى ليست مخصوصة بشرق عالم الارواح ولا بغرب عالم الاجسام بل هى جامعة بين النشأتين ويكاد زيت هذه الشجرة اعنى الفيض الالهى المنبعث عنها يضيئ ولو لم يمسسه نار الجهل ونار فكر المخالفين فى دغامه عن لشيد الشهداء عليه السلام الهى تقدس رضاك ان يكون له علة منك فكيف يكون له علة منى وفيه ايضا ما من استوى برحمانيته فصار العرش غيبا فى ذاته محقت الاثار بالاثار ومحوت الاغيار بمحيطات افلاك الانوار اقول الظاهر ان معنى الفقرة الاولى تنزه رضاك من عبادك ان يكون له باعث منك مع ذاتك كالاستكمال وايصال النفع وشبههما حتى يستند رضاك عنهم اليه ويكون انت محتاجا فى رضاك عنهم اليه فكيف يكون لرضاك عنهم سبب وعلة منهم بل رضاك عنهم ناش من محض ذاتك المقدسة التى هى الفياض المطلق والجواد على الاطلاق من دون

قصد زائد على ذاته فعلة الرضا انما هو ذاتك لا ما ينشأ من ذاتك ويؤيد هذا التفسير الفقرة التى بعدها وهى قوله الهى انت الغنى بذاتك ان يصل اليك النفع منك فكيف لا تكون غنيا منى والغرض ان اعمال العباد لا تصلح لان يكون سبب الرضا سبحانه اذ كل ما فعله العبد من الطاعات لا تقابل نعمة من نعمه مع غاية بذل جهده فى الشكر والطاعة معترفا بالقصور لا يصلح لان يرضيه فهو فلا يصلح شئ لان يكون سبب الرضاء الا ذاته الفياض على الكل بالكرم وغرض واما الفقرة الثانية فقوله غيبا فى بعض النسخ بالغين المعجمة والباء الموحدة بعد الياء وفى بعضها بالعين المهملة والنون بعد الياء وعلى الاول يمكن ان يكون المراد انه استولى برحمانيته اى برحمته الشاملة العامة على جميع المخلوقات بان اوجدهم وهيأ لهم ما يحتاجون اليه فى الدارين فصار كلهم مغمورين فى احسانه وامتنانه بحيث لا يرى فيهم الا جوده واحسانه فالمراد بالعرش ما سواه سبحانه من جميع المخلوقات والمراد بالغيبوبة فى ذاته انغمارهم فى فيوضاته التى هى من رشحات ذاته ويمكن ان يكون المراد انه تجلى على الكل بالتجلى العام الرحمانى فظهر نور وجوده على الكل واحاط بهم بحيث صار الكل مستغرقا مضمحلا فى لمعات ذاته وتجليات صفاته وعلى الثانى لعل المراد بعد حمل العرش على جميع ما سوى الله انه استولى برحمته العامة فاوجد الكل فصار الكل بعد ايجاده معاينا مشاهدا لذاته بالعلم الحضورى التفصيلى وعلى هذا يكون لفظه فى بمعنى اللام ويمكن ان يكون الضمير فى ذاته راجعا الى العرش اى صار العرش شاهدا فى وجوده او المراد انه استولى على ايجاد الكل برحمته الكاملة فصار النظام الكلى قبل ايجاده مرتسما فى ذاته بالعلم الحصولى وحاضرا لديه بالاجمالى الحضورى ثم اوجده فى الخارج واما ازيل بعض الاثار ببعضها كما ازيل برودة الهواء بحرارة الشمس واثر السم باثر الترياق واثر الظلمة باثر النور واثر الكفر باثر الاسلام كازالة الاثر الفرعونى بالاثر الموسوى وهكذا وعلى الثانى انك اثبت بعض الاثار ببعضها اى ربطت

الفقرة الثالثة ما وقع فى بعض النسخ محقت من المحق وفى بعضها حققت من التحقيق والمعنى على الاول انك مح

المسببات بالاسباب وجعلت بعض اثارك سبب البعض وهذا ظ واما الفقرة الاخيرة فيمكن ان يكون المراد بالاغيار اهل الكفر والجحود وبالانوار حملة الوحى الذين ينورون الارض واهلها بعلومهم النورانية والافلاك ان كان معرفا باللام كما فى اكثر النسخ فالانوار عطف بيان له والمعنى انك محوت وازلت اهل الكفر والجحود بالانبياء ووجه تشبيههم بالانوار ظ وبالافلاك لشدة ظهورهم وكثرة اثارهم واحاطتهم بما سواهم من ابناء النوع وبذلك يظهر ان الافلاك لو كان مضافا الى الانوار فالاضافة من قبيل لجين الماء ويكون المراد ان اهل الوحى فى نفى اهل الكفر واحاطتهم بهم كالافلاك المحيطة بغيرها **وتعيذ الآدمي** الهى عادتك الاحسان وعادتى الاساءة فلا تغير عادتك بتغير عادتى اى فلا تغير عادتك بان تترك الاحسان وتؤدبنى بالعقوبات حتى تغير بذلك عادتى نظرا الى انه لو رايت انك تؤدبنى تغلبنى بالاساءة واقتراف المعاصى اترك الاساءة لذلك قال الله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم اگر گفته شود که سنه نعاس است یعنی فتوری که مقدمه نوم باشد و شکی نیست که نفی نعاس مستلزم نفی نوم است پس بعد از نفی نعاس چه فایده است در نفی نوم و بعضی در جواب گفته اند که چون در وجود تحقق نوم مترتب است بر نعاس یعنی تحقق نوم بدون نعاس نمیشود و اول باید نعاس متحقق شود و بعد از ان نوم لهذا نفی نیز بهمین نحو در خارج تحقق کرده والی هذا اشار بعض المفسرین حیث قال تقدیم السنة علی النوم مع ان القیاس فی النفی الترقی من الاعلی الی الاسفل بعکس الاثبات لتقدم السنة علی النوم طبعا والظاهر انست که حق تعالی درین ایه ازواه تاکید نوم را دو مرتبه نفی نموده اول در ضمن نفی سنه زیرا که نفی سنه مستلزم نفی نوم است بعد از ان ثانیا صریح بنفی نوم پس این نفی صریح تاکید نفی ضمنی است و اگر بر عکس میبود یعنی اول نوم را نفی مینمود و بعد از ان سنه را نفی نوم ضمنا و صریحا مستفاد نمیشد کذا قال التفتازانی فی الکشف و قیل المراد نفی هذه الحالة

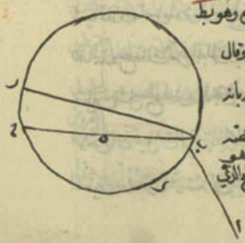
بالعقوبات ح

الى ح

المركبة التي يعتري الحيوان وحاصل ذلك ان يراد من مجموع النوم والسنة الحالة الواحدة الممتدة
التي يعبر بها او الاسترخاء اعضاء الدماغ وح لا تقديم لكلمة على اخرى بل الكل كلمة واحدة من قبيل
الرمان حلو حامض اي مز وانت خبير بان توسط كلمة لا لا يساعد هذا التوجيه قال قدس الله سره يتفيؤ
ظلاله عن اليمين والشمائل ان قيل ما النكتة في ايراد لفظ اليمين بصيغة الافراد ولفظ الشمائل بصيغة
الجمع قلنا بعد التنبيه على ان المراد باليمين طرف الجنوب وبالشمال طرف الشمال اذ المعتبر عند الجمهور
في كون الجهات يمينا وشمالا انما هو بالنسبة الى المتوجه الى المشرق ولا ريب في ان المتوجه الى المشرق يكون
الجنوب على يمينه والشمال على يساره انه لا ريب في ان الاظلال الواقعة في الربع المسكون اكثرها
على شمال الشواخص كما لا يخفى فوجه هذه الاكثرية صارت باعثة لايراد لفظ الشمائل بالجمع واليمين
بالافراد في بعض الادعية المشهورة اللهم متعني بسمعي وبصري واجعلهما الوارثين مني كان المراد
ابق سمعي وبصري صحيحين سالمين الى ان اموت حتى يكونا الى ما يبقى مني فيكونا بمنزلة الوارث مني
ويمكن ان يكون الغرض منه ارادة بقائهما وقوتهما عند الكبر واختلال القوى النفسانية فيكونا
وارثين من ساير القوى وباقيين بعدها او طلب اعمال السمع والبصر فيما خلقا لاجله حتى يحصل لهما
الالتذاذ والتمتع بعد الموت ويكونا كالوارث اذ الوارث من ينتقل اليه شيء يتمتع به وقيل
الانسان انما يبلغ في الكمال والقرب من الله المتعال حد استغراق سمعه وبصره في هذا العالم
بعدما ارتحل منه وانخرط في الملاء الاعلى كما اخبر ائمتنا عليهم السلام عن انفسهم بذلك وعلى هذا
فلا يبعد ان يكون المراد طلب ذلك الكمال وهذه الكلمة مروية عن النبي ص ايضا حيث قال
متعني بسمعي وبصري واجعلهما الوارث مني وفي رواية واجعله والضمير عايد الى كل واحد
منهما والى المتمتع **اشكال هندسي** قد برهن اقليدس في المقالة الثالثة من كتاب الاصول على
ان الزاوية الحادثة من الداير والخط المماس لها اصغر من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين

اشكال هندسي

فلانها لا يكون الزاوية الحادثة من قطر الداير ومقعرها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة
الخطين لانها تمام الزاوية الاولى من قائمة والخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدايرة
وهو قطرها عمود على الخط المماس كما برهن عليه في هذه المقالة ويلزم من ذلك انه اذا تحرك القطر
من طرف المركز ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس يصير الزاوية الحادثة من القطر المتحرك ومقعر
الداير اعظم من قائمة من غير ان يصير مثل القائمة لان اي قدر تحرك يلزم عنه ان ينضاف
الى الزاوية التي هي اعظم الحواد زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم من الزاوية الحاصلة من الداير
والخط المماس التي كانت تمام الزاوية الحاصلة من الدايرة والقطر الى قائمة فيكون مجموعها اعظم
من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير بالحركة اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا
هو الطفرة مثلا زاوية اب د الحادثة من الدايرة والخط المماس لها اصغر من جميع الزوايا الحادة
المستقيمة الخطين فيكون زاوية د ب ج الحادثة من قطر الداير ومقعرها اعظم الزوايا الحادة
المستقيمة الخطين لانها تمام اب د من قائمة نظرا الى ان اب ج قائمة فاذا تحركت قطر ب ج
من جانب ه المركز مع ثبات نقطة ب التماس اقل حركة يتصور كان يصير ب ه ب ز مثلا
لزم ان يصير زاوية د ب ز اعظم من زاوية اب ج القائمة من غير ان يصل الى القائمة لان
زاوية ج ب ز لكونها مستقيمة الخطين يكون اعظم من زاوية اب د فاذا كانت زاوية
اب د قائمة يكون د ب ز اعظم من قائمة فيلزم الطفرة وهو باطل



وهذا الاشكال مما اورده المحقق الدواني في نموذجه وقال
هو مما لم يصل الينا من احد الفضلاء حله ثم اجاب عنه بانه
قد تحقق عند المحققين ان الزاوية من الكيفيات المختصة
بالكميات وليست كما بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذي هو

معروض الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه الصورة لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان
يساويه يعني ان السطح الاصغر الذي هو معروض زاوية د ب ج التي هي اعظم الحواد لا يصير اعظم
من السطح الكبير الذي هو معروض زاوية اب ج القائمة الا بعد ان يصير مثله فلا يصير سطح
د ب ج الاصغر من سطح اب ج مثل سطح د ب ز الاعظم من اب ج الا بعد ان يصير مثل اب ج
واما الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لا يوجد في هذه الحركة كما انه لا يوجد في الحركة من بعض
الكيفيات بعض الوسايط مثلا لا يوجد الصفرة في الحركة من الفستقية الى السواد والبياض
وفي الطعوم لا يوجد المرارة في الحركة من الحموضة الى الحلاوة والحاصل ان الطفرة انما يلزم لو كان
المقدار الاصغر يزداد على المقدار الاكبر من غير ان يساويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح
الاعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية فليست مقدارا بالذات بل هي من الكيفيات
العارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في جميع الكيفية ولا يخفى ما في هذا الجواب
من الفساد اما اولا فلان حقيقة الزاوية هو السطح كما صرح به الشيخ في موضعين من الشفاء والمحقق
الطوسي في التذكرة والعلامة الشيرازي في التحفة والنهاية وغيرهم من المحققين وانما يتصف
العارض للسطح المحاط بخطين ملتقيين عند نقطة بتبعيته نعم الزاوية هذا السطح من حيث
امتداده العرضي دون الطولي كما قررناه وحررناه وبيناه مفصلا في كتاب المستقصى واما
ثانيا فلان حاصل ما ذكره ان سطح د ب ج المعروض لاعظم الحواد يصير مثل سطح اب ج المعروض
للقائمة ومع ذلك لا يعرض له الزاوية القائمة وهذا لا معنى له اذ بعد صيرورة سطح محاط
بخطين مثل سطح اخر محاط بخطين ايضا لا معنى لكون احدهما معروضا للزاوية القائمة دون
الاخر فان قيل ان الزاوية اذا كانت من الكيفيات اي كانت هيئة عارضة للسطح بسبب احاطة
الخطين به فمقول الهيئة التي يعبر عنها بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحني

بالزاوية م

اصلا فاذا فرض ان الزاوية الحادة التي بين القطر والمحيط يصير منفرجة عند تحرك القطر
بدون ان يصير قائمة لا يلزم الطفرة المحالة لان الكيفية التي يعبر عنها بالقائمة ليست في طريق حركتها
حتى يلزم ان يصل اليها لما ذكر من انه لا يمكن ان يوجد بين المستقيم والمنحني مثل هذه الهيئة وهذا
كما يتحرك الجسم من البياض الى السواد بدون ان يصل الى لون ليس في طريق حركته كالفستقية مثلا
قلنا اما اولا فانا لو سلمنا ان الزاوية من مقولة الكيف فاي باعث للحكم بان الهيئة التي يعبر عنها
بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحني مع الاعتراف بان الهيئة التي يعبر عنها بالحادة
او المنفرجة يوجد بينهما واي دليل اقتضى هذه التفرقة ومجرد الحكم بها من دون دلالة محض
[illegible] الحكم واما ثانيا فعلى فرض كونها من مقولة الكيف يكون من الكيفيات المختصة بالكميات
ولذا يتصف دائما ولو بالعرض بالصغر والعظم والضيق والانفراج التي هي من خواص الكم وعلى هذا
لا ينفع الجواب المذكور مطلقا اذ ننقل الكلام الى معروض الهيئة المعبر عنها بالقائمة ونقول
ان معروض الحادة اصغر من معروض القائمة الاصغر من معروض المنفرجة فاذا صارت الحادة
منفرجة بدون ان يصير قائمة الاصغر من معروضها يلزم ان يصير معروض الحادة ما يضاد معروض
المنفرجة بدون ان يصير معروض القائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير كبيرا بدون ان يصل
الى المقدار الذي في البين كان يصير الذراع ذراعين من دون ان يصير ذراعا ونصفا
فيلزم الطفرة ونقرر بوجه اخر نقول لا ريب في ان سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر اصغر من سطح
الزاوية التي بين القطر والعمود المذكور لانه جزؤه ولا ريب ايضا في انه اذا تحرك القطر
الى خلاف جهة الزاوية يتحرك عموده ايضا الى سمت حركته لو فرض بقاء عموديته ولا بد
ان يقع العمود بادنى حركة في داخل الداير لاستحالة ان يقع خط مستقيم بين العمود المفروض
اولا وبين المحيط بالبرهان المذكور وعلى هذا يكون سطح الزاوية القائمة التي بين هذا

العمود الواقع في داخل الدائرة وبين القطر المتحرك اصغر من سطح الزاوية التي بين المحيط
وهذا القطر لكونه جزء ما ايضا بالبديهة فيلزم ان يصير الجزء الذي هو سطح الزاوية التي
بين المحيط والقطر الغير المتحرك كلا هو سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر المتحرك من دون
ان يصير ما هو اعظم مندرجا لهذا الكل اعني سطح الزاوية التي بين العمود والقطر اي
الزاوية القائمة فيلزم الطفرة فان قيل ان كون معروض الحادة اصغر من معروض القائمة
ومعروض القائمة اصغر من معروض المنفرجة ممنوع على الاطلاق لان معروض الزاوية
هو السطح بشرط عدم تعين احد بعديه اعني جهة الطول ولذا كلما انقسم السطح من جهة
ذلك البعد لا ينقسم الزاوية بل يكون باقية بحالها وصغر السطح وكبره لا يتعين الا بتعين
بعديه لانهما باعتبار المساحة وهي انما يكون بعد تعين البعدين قلنا تعين احد بعديه
يكفي فيما نحن فيه اذ يمكن المقايسة بين السطحين باعتبار احد البعدين وعلى هذا نقول
معروض الزاوية التي بين المحيط والقطر باعتبار بعده المعين المتحدد بالضلعين اعني بعده
العرضي اضيق من معروض الزاوية التي بين القطر والعمود بهذا الاعتبار ايضا واذا تحرك يصير
اوسع بذلك الاعتبار منه بهذا الاعتبار ايضا من دون ان يصير مثله في البين فان
قيل عدم تعين احد بعدي السطح الذي هو معروض الزاوية يوجب عدم تعين بعده الآخر
ايضا وبيانه ان سطح الزاوية باقية بحالها ولا يتغير الزاوية بوجه بزيادة السطح ونقصانه
في هذه الجهة فلا يمكن ان يتعرض الزاوية العلانية اعني انفراجها بقدر او ذراع مثلا لان
ما تعين من الانفراج يمكن ان يعين بقدر او فوقه قدرا او انقص او ازيد منه لان سطح المتحرك
ان يتحقق بقدر او فوقه وما دام يتحقق سطح ما يتحقق الزاوية وهكذا الى غير النهاية فظاهر
انه لا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذا الاعتبار ايضا على الاطلاق نعم لو كان الانفراج شرح

في الزاوية في جميع المواضع بقدر واحد لامكن ان يتعرض الزاوية بكذا وان لم يكن طولها متناهيا
ليس فليس قلنا هذا تشكيك في مقابلة الضرورة فانا نعلم بديهة ان السطح الذي هو معروض الزاوية
نوع تعين باعتبار ومقدار بين الضلعين وان قطع النظر عن بعده الطولي فانه يمكن المقايسة
بين الزاويتين بهذا الاعتبار فان كل زاويتين يكون الانفراج بين ضلعي احديهما اوسع من
الانفراج بين ضلعي الاخرى نحكم بداهة باعظمية الاولى من الاخرى سواء كان سطحاهما في الطول
متساويين ام لا على انه لو لم يمكن المقايسة باعتبار البعد العرضي لزم ان لا يصح المقايسة
بين زاويتين اصلا مع انا نعلم بالضرورة وبتصريح الكل ان المنفرجة اوسع من القائمة
وهي من الحادة بل فيما نحن بصدده نعلم ان الزاوية التي بين العمود والقطر اوسع من التي
بين المحيط والقطر والتي تحصل بين المحيط والقطر بعد فرض حركته اوسع من التي بينهما
قبلها والعجب من بعض الافاضل حيث التزم عدم امكان المقايسة بين الزاويتين
على الاطلاق فقال لا شبهة في انه لا يمكن المقايسة بين سطحيهما على الاطلاق ولا بين
انفراجيهما ايضا كذلك وما ذكروه من كون زاوية اعظم او اصغر من الاخرى فانما هو بمعنى
انطباق الضلع الاخر على الاخر ليس معناه سوى انه اذا فرض تطبيق احد الضلعين من احديهما على
احدهما من الاخرى فاما ان ينطبق الضلع الاخر من الاولى على الاخر من الاخرى او يقع خارجا
من الزاوية او داخلا فيها فعلى الاول هما متساويتان وعلى الثاني الاولى اعظم واوسع
وعلى الثالث الثانية اعظم وذكر ان هذه المقايسة انما يصح اذا كان كل من الزاويتين مستقيمة
الخطين واما اذا كانت احديهما مستقيمة الخطين والاخرى غير مستقيمة الخطين بل كانت احد
ضلعيها مستقيما والاخر منحنيا كما فيما نحن فيه فلا يتصور الصورة الاولى لاستحالة انطباق
المستقيم على المنحني وينحصر في الاخريين فيكون احديهما اما اعظم واوسع من الاخرى او اصغر

محمد بن صادق ... ربيع الاول ١٣٣٨

والضيق وتقرير اخر نقول معنى المقايسة بينهما انه اذا اخذ من ضلعيهما بقدر واحد ووصل
بينهما بخط في اما مساحتا المثلثين اللذين يحصلان فيهما او مقدار الخطين الواصلين
متساويان او احدهما اعظم والاخر انقص فعلى الاول الزاويتان متساويتان وعلى الثاني
الاعظم اعظم والانقص انقص وظاهر ان هذا ايضا لا يستقيم كليا في غير الزاويتين المستقيمتين
الخطين وغير خفي ان ارجاع المقايسة بين الزاويتين الى المعنى المذكور خلاف اصطلاح
القوم لانه مقايسة بين المثلثين او بين ضلعيهما لا بين الزاويتين مع ان هذه
المقايسة ايضا انما يصح اذا صحت المقايسة بين الزاويتين باعتبار البعد العرضي
انما لم يصح ذلك لم يصح التطبيق بين ضلعي احديهما على ضلعي الاخرى واذا صح المقايسة
باعتبار البعد العرضي يصح المقايسة بين كل زاويتين سواء كانت كل منهما مستقيمة الخطين
او احديهما غير مستقيمة الخطين بل كان احدهما مستقيما والاخر منحنيا وقد ظهر مما ذكرنا ان
الضرورة تشهد بان القائمة التي بين العمود والقطر الخارج قبل التحرك كل بالنسبة الى
التي بين المحيط والقطر وبعد التحرك جزء بالنسبة اليها فصار الجزء اعظم من الكل من غير
ان يصير مثلا وهذا هو الطفرة فان قيل ان جعلت الزاوية بمعنى الهيئة فالجزئية والكلية
بين الزاويتين المذكورتين غير مسلمة ولو سلم فصيرورة مثل هذا الجزء كلا بدون ان
يصير مثل الكل مما لا محذور فيه اذ ليست الجزئية والكلية مقدارية حتى يكون ذلك فيهما محالا
وان جعلت بمعنى السطح فان اخذته مطلقا فلا يمكن الحكم فيه بالجزئية والكلية لما عرفت وان
اخذته معينا فلا يصير مقدار معين فيما نحن فيه من خط او سطح يكون اصغر او اقصر من اخر وجزء
منه اعظم واطول وكلا بالنسبة اليه عند الحركة بدون ان يصير مثلا قلنا جميع ذلك تشكيك
في مقابلة الضرورة فان الزاوية باي معنى اخذ من المعاني المذكورة يتحقق فيها الكلية والجزئية

ويلزم المحذور المذكور على انا اذا اخذنا من الخط المماس للمحيط العمود على القطر شبرا مثلا ووصلنا
بينه وبين المركز يحصل مثلث قائم الزاوية ولا شك ان لسطحه مقدارا معينا بعضه خارج
الدائرة وبعضه داخلها وهذا القدر الداخل الذي بين المحيط والقطر وبعض الخط الواصل
المذكور لا بد ان يصل بعد حركة القطر الى قدر المجموع لانه يزيد بالتدريج شيئا فشيئا
فلا بد ان ينتهي بالاخرة الى ذلك القدر الذي هو مقدار المثلث المفروض سطحا وخطا
وح يلزم محذوران احدهما ان يكون الزاوية التي بين المحيط والخط المستقيم الذي يتوهم
من حركة القطر عند انتهائه الى الموضع الذي صار عنده المقدار الداخل مساويا للمجموع
قائمة وهو على ما ذكرتم لان سطحها مساو لسطح القائمة ومساوي القائمة قائمة وهو على ما
ذكرتم محال لعدم تحقق القائمة بين المستقيم والمنحني وثانيهما ان يكون القدر المضاف الى
القدر المذكور مساويا للقدر الخارج الذي هو مقدار الزاوية الحادثة من الخط المماس والمحيط
بعد التعين وهو ايضا محال لانه يلزم ان يكون الزاوية التي بين القطر وهذا الخط المتوهم
مثل الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط لمساواة سطحيهما السطحها بعد التعين وقد
برهن انه لا زاوية بين الخطين المستقيمين مثل تلك الزاوية فان قيل كون مساوي القائمة
قائمة على الاطلاق غير مسلم بل المسلم ان المنطبق على القائمة قائمة فالزاوية التي بعد القائمة
بعدما كان ضلعاها مساويين لضلعي القائمة قائمة وح نقول لا يتصور المساواة بين الخطين
المستقيمين وبين المستقيم والمنحني لما تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني لا يمكن بينهما التساوي
لان التساوي فرع الانطباق ولا يمكن انطباقهما الا بعد زوال الاستقامة عن المستقيم والانحناء
عن المنحني وبعد زوالها لا يبقى الخطان موجودين لانهما ليسا من العوارض المفارقة بل من
الفصول المقومة سلمنا امكان المساواة على ما قيل بناء على منع مقدمات دليلهم لكن لا نسلم

انه عند ما يصير السطح الذي بين المحيط والخط مساويا للسطح الذي بين الخط المماس والقطر
يكون الضلعان من الزاويتين متساويتين اذ لعلهما يكونان مع متفاوتين قلنا هذا ايضا
تشكيك في مقابلة الضرورة اذ بعد كون زاوية مثل القائمة يكون قائمة البتة وقد ادعوا
الضرورة فيه وجعلوها من المسلمات التي لا يحتاج الى البرهان ولا حاجة فيه الى الانطباق
وما ذكر من منع تساوي الضلعين عند تساوي السطحين مكابرة
محضة فلا يحتاج دفعه الى بيان ثم ما ذكره لمنع الاطلاق كون مثل القائمة قائمة يجري
في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم ان لا يكون مثل الحادة حادة ايضا على الاطلاق ومثل
المنفرجة منفرجة كذلك بل الحادة او المنفرجة التي يكون بين المستقيمين اذا كانت
مثل الحادة او المنفرجة التي كانت ايضا بين المستقيمين يكون حادة او منفرجة اما اذا كانت
احديهما بين مستقيمين والاخرى بين مستقيم ومنحني فلا يلزم ان يكون حادة او منفرجة
بعين ما ذكر وهذا خلاف ما صرحوا به واتفقوا عليه على انه لا شك ان الزاوية القائمة
التي بين القطر والخط المماس للمحيط مركبة من زاويتين احديهما الزاوية التي بين الخط
المماس والمحيط التي هي اصغر الحواد المستقيمة الخطين والاخرى الزاوية التي بين المحيط والقطر
التي هي اعظمها على ما برهن عليه في الاصول ولنا ان نفرض عند القطر زاوية مساوية للزاوية
الاولى بان نفرض عنده محيط دايرة مساوية للدايرة التي هذا القطر قطرها بحيث يكون
القطر مماسا لها من الخارج عمودا على قطرها وعند انضياف هذه الزاوية الى الزاوية الثانية
يلزم ان يتحقق القائمة بين محيطي الدايرتين لان هذه الزاوية التي بين المحيطين ايضا
على هذا الفرض مركبة من الزاوية التي هي اصغر الحواد وهي الزاوية التي فرضناها آخرا
والزاوية التي هي اعظمها وهي الزاوية الباقية التي كانت جزء للقائمة وعلى هذا يظهر

الفساد من وجوه احدها تحقق القائمة بين المنحنيين وثانيها انه على هذا يظهر
انه يمكن ان يكون في طريق حركة القطر قائمة فكيف يطفرها القطر ويصير منفرجة
بادنى حركة وثالثها انه اذا كانت الزاوية التي هي اصغر الحواد في الطريق لا يمكن
ان يصل اليها الخط بعد الحركة فيلزم ان يتحقق هذه الزاوية بين المستقيمين
والدفع بان القائمة المذكورة ليست مركبة من الزاويتين المذكورتين بل هي
بسيطة لا تركيب فيها من الهيئتين انكار للضرورة اذ البديهة شاهدة بانه
يمكن تقسيم سطحها بنحو يتحقق هاتان الزاويتان او الهيئتان نعم تحققت القائمة
ومنع ذلك والقول بانه اذا حصلتا بنحو خاص ووضع مخصوص وهو
الوضع الذي بين العمود المماس للمحيط والقطر يحصل القائمة واما بدون ذلك
فلا يحصل وظاهر ان هذا الوضع ليس بين المحيطين مما لا وقع له وقد ظهر مما ذكر
ان محصل ما وجه به كلام المحقق ان الزاوية القائمة لا يتحقق بين الخط المستقيم
والخط المنحني بل تحققها انما هو فيما بين المستقيمين وقد عرفت ان هذا
مجرد دعوى مخالفة لما صرح به القوم مع انك قد عرفت ان ما ذكر لبيان هذا التوجيه
يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم ان لا يتحقق شيء منها بين المستقيم والمنحني وفساده
اظهر من ان يخفى على احد وقد عرفت ايضا وجها آخر يندفع هذا التوجيه هذا كله مع
ان هذا التوجيه لا يتوقف على كون الزاوية كيفا بل لو كان كما معروضا للكيف او المجموع العارض
والمعروض ايضا لكان التوجيه بحاله فهذا التوجيه من جانب المحقق توجيه لا يرضى به وقد ظهر
بذلك عدم صحة جواب المحقق وانما اطلنا الكلام في رده وابطاله لانه بنا بعض الاعلام
الكلام في تصحيح جواب المحقق ببعض الوجوه المذكوره وزعمه ان ما توهم وروده على المحقق

وتحصل بذلك ان الهيئتان ولا ريب في انه اذا تحققت هاتان الزاويتان

انما نشا من سوء فهم كلامه وعدم تحقيق مرامه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك ثم ان بعض
المشاهير اورد كلام المحقق ورده بان الكيفيات المختصة بالكميات تتصف بالمساواة
والمفاوتة بحسب اتصاف الكميات التي هي محالها نعم لا يكون ذلك لها بالذات فهما
بالعظم او مساواتها يستلزم اختلاف كميات هي معروضاتها او مساواتها وبالعكس بل هو
ذلك بحيث منسوبا اليها بالعرض لعلاقة المقارنة فكما ان السطح الناقص عن الاخر لا يزيد عليه
بالحركة والتدريج الا بعد المساواة كما استيقنته فكذلك الكيفية المختصة به الموصوفة
بالمساواة والمفاوتة بالعرض والتبعية لا يزيد على كيفية اخرى ناقصة عنها الا بعد
البلوغ الى مساواتها والكمية والكيفية المتكممة بالعرض سيان فيما في ذلك ولهذا نعم ليس السطح
المتوسط بين السطحين المعروضين لشيء من الحدة والانفراج هو السطح المعروض لهيئة
القائمة فاذا بلغ السطح في الدايرة الى مساواة سطح القائمة هل يعري من حالة الخطين
الغير المفارقين اياه ولا يكاد يتوهم ذو غريزة العقل اصلا فلا يعرى عنها البتة
فيلزم ان يعرضه الهيئة التي هي القائمة قطعا وهو ممتنع هناك فالذهاب الى الكيفية
لا يجدي اصلا على ان الرياضيين جعلوا الزاوية من مقولة الكم والاشكال انما هو عليهم
والصفرة غير متوسطة بين الفستقية والسواد ولا واقعة في مسلك الانتقال من
البياض الى السواد فان لذلك الانتقال مسالك شتى وفي كل منها متوسطات وفي
السلوك انما يجب البلوغ الى المتوسط لا غير فلا يقاس عليها حال القائمة المتوسطة بين
الحادة والمنفرجة وما ذكره من الايرادات قد تقدم في تضاعيف كلامنا ولا ريب في وروده
وما قيل ان بلوغ سطح زاوية الى سطح زاوية اخرى على الاطلاق مما لا معنى له وبعد
التعيين توجيه لانم ان سطح الزاوية الواقعة بين المحيط والقطر اذا وصل الى مساوات

سطح القائمة يلزم ان يكون محاطا بالخطين المستقيمين قد عرفت انه محض المكابرة وظهور
ضعفه بحيث لا يحتاج الى بيان ثم بعد ابطاله لكلام المحقق بما ذكر اجاب عن الاشكال
المذكور واعني لزوم الطفرة بما محصله بعد التهذيب والتوضيح ان الطفرة انما هي
ترك حد من حدود ما فيه الحركة ونيل حد آخر منها بالحركة التدريجية من دون
بلوغ الى حد يتوسطهما فاذا انضم الى مقدار مقدار ايضا تدريجا من غير ان ينضم
اليه اولا ما هو اقل من ذلك المقدار كانت هناك طفرة واما اذا فارق الشيء مقدارا
ونال مقدارا آخر عظيما لا على سبيل التدريج فلا يلزم ان يكون ذلك من بعد البلوغ
الى ما هو اقل منه فانه انما رجع الى انعدام فرد من المقدار وحدوث فرد آخر عظيم
من كتم العدم ابتداء وهو لا يوجب ان يكون ذلك مسبوقا بحدوث ما هو اصغر منه وبالجملة
يجوز ان يكون لشيء مقدار ما كذراع مثلا ثم ينعدم عنه ذلك المقدار ويحدث فيه
ذراعان دفعة وايضا يجوز ان يكون له مقدار كذراع ايضا فشرع في الحركة وانعدم
عنه ذلك المقدار وفي كل آن يفرض من آنات الحركة يعرض له فرد من المقدار من
الذراعين فصاعدا ولا يعرض له اصلا الافراد التي بين الذراع الى الذراعين كما فيما
نحن فيه اذ الزاوية كان لها مقدار صغير هو مقدار الحادة فشرعت في الحركة وانعدم
عنها ذلك المقدار وفي كل آن يفرض في اثناء الحركة يعرض لها مقدار من مقادير المنفرجة
ولا يعرض لها مقدار القائمة التي هي الوسط اصلا نعم اذا كان الشيء متحركا في الكم فلا
يجوز ان يتحرك مثلا من الذراع الى الذراعين من دون ان يعرض له في اثناء تلك
الحركة كل فرد من المقادير التي بين الذراع والذراعين بل لا بد ان يكون بحيث كل
فرد يفرض من الافراد المذكورة يكون له في آن ولا يخفى ان هذا الجواب ايضا في غاية

الفساد اما اولا فلان الظاهر من طريقة الحكماء انه لا يمكن ان يعدم فرد صغير من المقدار عن جسم ويحصل دفعة فرد عظيم لان مذهبهم ان حدوث المقادير والكيفيات والاوضاع ونحوها انما هو باعداد الحالة السابقة للحالة اللاحقة تحذرا من الترجيح بلا مرجح كما يقولون ان الهيولى لا يجوز ان يتجرد عن الصورة الجسمية لانه بعد المقارنة لا بد ان يحصل لها وضع خاص ومع تجردها عن الصورة الجسمية لا يكون لها عند تجردها وضع خاص يكون مقدار اللوضع الحاصل له بعد المقارنة فيكون حصول هذا الوضع لها ترجيحا بلا مرجح وظاهر ان المقدار الصغير ليس معدا ومرجحا للمقدار الكبير وكذا الحال فيما اذا انعدم مقدار صغير كالذراع مثلا عن جسم بالحركة وكان له في اثناء الحركة الافراد التي بين الذراعين فما فوقه فقط كيف ولو جوز ذلك لزم ان يكون جسم في مكان خاص فعدم منه ذلك الاين الخاص وحصل له دفعة اين اخر في مكان اخر بعيد عن ذلك المكان الاول من دون ان يقطع المسافة التي بينهما اصلا وكان في بلدة معينة مثلا فصار متحركا وحصل له بمجرد الحركة الاين التي في اجزاء بلدة اخرى ولا يحصل له اين في ما بين البلدتين اصلا واما ثانيا فلانه لو جوز ذلك المعنى في الصورتين فلم لا يجوز في الحركة ايضا والفرق تحكم توضيحه انه اذا جوز ان يكون لجسم مقدار ذراع مثلا وانعدم عنه بسبب شروعه في الحركة وفي كل ان يعرض في اثناء الحركة يعرض له المقادير التي فوق الذراعين ولا يوجد له المقادير التي بين الذراع الى الذراعين فنقول الجسم اذا فرض انه بلغ في اثناء الحركة الى ذراع مثلا فليجعل هذا الجسم بمنزلة الجسم السابق الذي فرضنا انه كان له مقدار ذراع واذا جاز ان يكون ذلك بعد وقوعه في الحركة انعدم عنه ذلك المقدار وكان له بعد ذلك الافراد التي فوق الذراعين فيجوز ان يكون هذا الجسم ايضا بعد تجاوزه عن هذا الحد وشروعه في القية

الى

الباقي من الحركة يعرض له الافراد التي فوق الذراعين لا الافراد التي بين الذراع الى الذراعين اذ ظاهر انه لا مدخل في جوازه لذلك لان يكون الحالة السابقة الحركة او السكون او يكون الفرد الحاصل الذي ينعدم بالحركة حاصلا بالفعل او بالقوة ودعوى الفرق بين الامرين غير مسموعة اصلا ومخالفة لما يحكم به الوجدان والبديهة واما ثالثا فلانا لو سلمنا جواز انعدام المقدار الصغير وحدوث المقدار العظيم دفعة او في نفس الزمان على النحو الذي شرحنا وسلمنا ايضا الفرق بين الحالين وبين ما نحن فيه لكن نقول هذا المقدار العظيم الحاصل لا يخلو اما ان يكون مشتملا على المقدار الذي في البين او لا فان لم يكن مشتملا فهو ايضا يستلزم الطفرة في هذا المحال اذ ظاهر انه اذا كان مقدار صغير ثم حدث دفعة مقدار وانضم اليه وصار اعظم مما كان فلا بد ان يتحقق المقدار الذي في البين ايضا مثلا اذا كان ذراع وهو ايضا حاصلا حدث دفعة مقدار وانضم اليه بحيث صار ذراعين فلا بد ان يكون ذراع ونصف ايضا حاصلا ولا فرق بين الدفعة والتدريج فيما نحن فيه سوى ان التدريج يلزم ان يصل الى المقدار الذي في الوسط سابقا وفي صورة الدفعة لا يلزم ذلك واما حصول الوسط فضروري في الصورتين كما لا يخفى وبالجملة ان لم يكن مشتملا يلزم وجود الكل بدون الجزء وان كان مشتملا فاين هذه القائمة الكائنة في الوسط فان كان يقول ان سطحها محقق لكن لا بهيئة القائمة فيلزم عليه قوله سابقا في ايراده على المحقق من ان عند بلوغ السطح الى سطح القائمة لا يمكن ان يعرى عن احاطة الخطين وقد ظهر مما ذكران محصل هذا الجواب ان الزاوية الحادثة الواقعة بين المحيط والقطر في زوال تقدم بمجرد تحرك القطر يحدث دفعة زاوية منفرجة من دون ان يحصل زاوية قائمة او يتقدم تحوكه ويحصل على التدريج في الزمان لا دفعة في ان افراد المنفرجة من دون

الحركة

ان يحصل قائمة ايضا وانت تعلم ان الثاني لا ينفك عن الاول ايضا اذ حصول افراد المنفرجة تدريجا بعد انعدام الحادة يستلزم حصول منفرجة لا دفعة فهذا الجواب بشقيه مخالف لقواعد الحكماء ويوجب الطفرة ايضا وهو ظاهر فهذا الجواب اضعف من جواب المحقق وهنا جواب اخر نقل عن بعض المتاخرين هو في الضعف والفساد مثلهما وهو ان الطفرة في الحركة باعتبار انواع الحركة ينقسم الى اربعة اقسام الاول الطفرة في الحركة الاينية الثاني الطفرة في الحركة الكمية الثالث في الحركة الوضعية الرابع في الكيفية وظاهر ان الطفرة في الحركة الوضعية هنا مفقودة اذ الحركة الوضعية هنا غير متصورة اصلا فالمغالط المدعي للزوم الطفرة ان اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الاينية فجوابه انه لا ريب في انه لم يتحقق طفرة اينية في حركات نقاط القطر اذ كل نقطة لم يتحرك حركة اينية لان الزاوية ليست هذه النقاط وكذا لم يتحقق طفرة اينية في جميع الخط اعني القطر لان الزاوية القائمة الواقعة بين القطر والمحيط لا يوجد في طريق الحركة الاينية لهذا القطر بل هذه الزاوية في طريق قوس حدبتها في جانب الزاوية الداخلة مثل حدبة قوس الدائرة ولا يمكن وقوعها في طريق حركة القطر المستقيم كما ان الصفرة لا تقع في طريق الحركة من الفستقية الى السواد وان اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الكمية ففيه انه لم يتحقق هنا متكمم متحرك في الكم اذ الزاوية نفس الكم فتزايدها تزايد المتكمم في الكم وحركته فيه ثم لو سلم وجود متحرك متكمم هنا فنقول السطح او الجسم متحركا في الزاوية لكن المتحرك لا يكون شخصا واحدا بل المتحرك يتبدل في كل ان فلا يوجد هنا حركة حقيقية ولا ينتقض ذلك بحركة النمو والذبول لان بعضهم لم يدخل اصل النمو والذبول في الحركة لاشتراطهم بقاء الشخص والذات في الحركة وهنا لم يبق شخص وذات

الحركة

تزايد في نفس الكم لام

ظا

فلا يتحقق حركة وايضا عند الاقدمين من الحكماء ينحصر الحركة الكمية في التخلخل والتكاثف والنمو والذبول وتبديل الزاوية لا يدخل في شيء منهما وبالجملة انما يكون الطفرة في الحركة اذا وجد متحرك واحد شخصي يتصف في كل ان بفرد من افراد مقولة الكم وهنا فقد حدث متحركات غير متناهية يوجد في كل ان فرد منها فلا يتحقق لشيء منها نسبة الى الحركة الكمية وان اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الكيفية ففيه كما مر انه لم يوجد هنا سطح واحد يتحرك في الكيف بل يحدث في كل ان من حركة القطر سطح غير موجود سابقا ولا لاحقا فلا يوجد هنا حركة كيفية ولا يلزم طفرة فيها وجه الفساد فيه ان ما ذكره من ان الان الذي يكون الزاوية بينه وبين قوس المحيط بقدر القائمة لا يوجد في طريق حركة كل القطر بين الضعف اذ لو كانت الزاوية بعد المنفرجة موجودة وهي اعظم من القائمة فلا محالة يجب ان يكون القائمة ايضا موجودة اذ وجود الكل بدون الجزء محال فيجب ان يمر القطر عليها حالها وان تمسك بان القائمة ليست جزءا من المنفرجة لكون الزاوية من مقولة الكيف فيرجع الى جواب المحقق ولا يكون شيئا على حدة فيرد عليه ما اورد عليه وايضا ما ذكره من انه لا يوجد شخص معين يتحرك في الكم يرد عليه انه لم لا يجوز ان نفرض جسما كان سطحه الاعلى والاسفل نصف دائرة مثلا ويفرض انه تخلل تخلخل على الجانب الذي هو طرف القطعة وبمنزلة القطر الداير احد راسيه ثابت والاخر متحرك فالجسم المذكور هو الشخص المعين الذي يتحرك في الكم فحوى الشبهة فيه واذ ظهر ضعف هذه الاجوبة الثلثة وفسادها فاعلم ان الحق عندي في الجواب عن هذا الاشكال ان مرادهم ما ذكروه واثبتوه من ان الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين ان تلك الزاوية اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة في الخارج بحيث يحيط بها اثر كل حادة مستقيمة الخطين في

الواقع وان لم يحس بها فانه لا ريب في ان احد الحواد المستقيم الخطين قابلة للقسمة عرضا
غاية الامر قبولها القسمة انما هو في الوهم دون الخارج فبعضها ايضا زاوية حادة وان
لم يكن محسوسة في الخارج وعلى هذا فزاوية د ب ح التي هي اعظم الحواد بعد تحرك قطر
ب ح من جانب المركز يصير مثل القائمة او لا ثم يصير اعظم منها الا ان صيرورتها
مثل القائمة قبل ان يصير الانفصال بين خطي ب ح ب ر المستقيمين محسوسا
خارجيا اذ بعد هذه الصيرورة يتحقق في الخارج زاوية حادة بين مستقيمين ويكون
اعظم من الزاوية الحادثة من الداير والخط المماس لها فيكون اعظم الحواد بانفراجها
اعظم من القائمة فوصولها الى القائمة بعد تحرك القطر قبل ان يتحقق الانفصال في المتوهم
ويتحقق زاوية واقعة بين مستقيمين مساوية للزاوية الحادثة من الداير والخط المماس
لها وان لم يتحقق الانفصال في الخارج ولم يحصل زاوية خارجية محسوسة بين خطين مستقيمين
والحاصل ان الزوايا الفعلية لا يحدث بمجرد الحركة اذ الحركة الجسم حركة مقدارية وكذا الخط
والسطوح بل الكل بالقوة في اثناء الحركة وانما يحدث بالفعل اذا انتهت الحركة الى حد يمكن
التميز بالفعل ففيما نحن فيه اذا تبدل المسطوح بالحركة حتى انتهت الحركة الى شكل يحدث
فيه زاوية مستقيمة الخطين فقبل ذلك حصلت بالقوة زاوية اصغر من ذلك مساوية للزاوية
الحادثة من الداير والخط المماس فيمكن ان ينفصل من الزاوية الحادثة المستقيمة الخطين
زاوية مساوية للزاوية المذكورة فاذا انضافت الى الزاوية الحادثة من مقعر الداير وقطرها
حصلت زاوية قائمة وبهذا الجواب يندفع شبهة اخرى في هذا المقام وهي ان الخط العمود
الخارج من الداير يقع بادنى حركة في داخل الداير ولا ريب في ان هذا الخط المماس كلما نقطة
فرضت فيه سوى نقطة التماس يكون بينه وبين المحيط فاصلة ذات مقدار ضرورة امكان

ان

ان يقع التماس بينه وبين المحيط بازيد من نقطة فيكون كل نقطة غير نقطة التماس منفصلا
عن المحيط والفصل لا يمكن ان يكون بقدر الجزء الذي لا يتجزى لاستحالته فيكون ذا مقدار
بالضرورة وظاهر ان قطع المقدار لا يكون الا في زمان ففي اثناء ذلك الزمان لا بد ان يكون
الخط المذكور عند حركته الى جانب المحيط مع ثبات نقطة تماس في اثناء تلك المسافة التي هي
خارج الداير فيلزم ان يتحقق خط بين الخط المماس ومحيط الداير وهو خلاف الحكم بالبرهان
فيلزم الطفرة والقول بان الخط المذكور يطفر المسافة المذكورة من دون ان يقطعها حتى يكون
في اثناء زمان قطعها في اثناء المسافة فيلزم اما الطفرة او خلاف مقتضى البرهان من كون ظ
الزاوية المفروضة احد الحواد ووجه الاندفاع بناء على الجواب الذي ذكرناه ان مرادهم ما ذكروه
واثبتوه من ان هذه الزاوية هي احد الحواد كما مر انها احد من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة
بالفعل بحيث يحس بها وما ذكر في الشبهة من امكان تحقق خط بين الخط المماس ومحيط الداير
انما هو بالقوة لا بالفعل فلا يكون منافيا ومناقضا لما ذكروه وبينوه ومن غفل عن هذا
الجواب واجاب باحد من الوجوه الثلثة المزيفة فقد تكلف في دفع هذه الشبهة ايضا
بتكلفات [illegible] لا يقبلها الذهن المستقيم معما باسم غياث تصحيف قطر داير
كرده قرين اوج چون ثور را مصحف چون کند قرين ث مراد از داير در اينجا لفظ
داير است که دو بيت وده باشد و چون نسبت قطر بداير مصطلح درميان قوم نسبت
ثلث است يعني قطر ثلث داير است ازين جهت چون داير را بسيصد و شصت
قسم کرده اند و هر قسمي را جزو و درجه نام نهاده اند لهذا قطر آن را صد و بيست جزو گرفته اند
پس هرگاه اين نسبت درميان قطر و داير ملفوظه اخذ شود چون لفظ داير دو بيست
وده است ثلث ان هفتاد است که عين مهمله باشد و تصحيف ان غين معجمه است و راد

از اوج عدد ان است که ده باشد که ان يا است و مراد از ثور رقم ان است که الف است
ومراد از جوزا رقم ان است که ب است و مصحف ان تاء مثلثه است پس چون لفظ عين
باي و الف و تاء مثلثه جمع شود غياث ميشود في بعض الاحبا ليس الذكر من مراسم اللسان
ولا من مراسم القلب بل هو اول في الذكر و ثان في الذاكر الظاهر ان المراد من هذا الحديث
ان الذكر التام الحقيقي ليس من وظايف اللسان فقط وكذا ليس من وظايف القلب فقط بل
لا بد ان يدخل اولا في الذكر بضم الذال اي القلب والخاطر ثم في الذاكر اعني اللسان والحاصل
ان الذكر اللساني فقط من دون ذكر القلب وكذا القلبي فقط من غير تحرك اللسان ليس
ذكرا كاملا يترتب عليه الفوايد الباطنة والظاهرة وهو ان يكون بالقلب واللسان معا
روي عن علي عليه السلام انه قال انا اصغر من ربي بسنتين الظاهر انه عليه السلام اراد
من سنتين رتبتين والمراد من الرب المربي الحقيقي وهو الله سبحانه او المجازي اعني
مربيه وهو النبي صلى الله عليه واله فالمراد على الاول ان جميع مراتب كمالات الوجود
المطلق حاصلة لي سوى مرتبتين هما مرتبة الالوهية ووجوب الوجود ومرتبة النبوة
فانا منحط عن مرتبة الله سبحانه بمرتبتين هما مرتبة كمال النبوة ومرتبة كمال الالوهية ولو
تحققنا في جميع اسمائه لوصلنا الى مرتبة الله سبحانه وعلى الثاني اني ادنى من النبي صلى
الله عليه واله بمرتبتين هما مرتبة النبوة ومرتبة الوحي والتعليم والحاصل انه عليه
السلام اثبت لنفسه القدسية مرتبة الولاية المطلقة التي هي جامعة لجميع مراتب الكمالات سوى
مرتبة الولاية النبوة ومرتبة الالوهية ووجوب الوجود ولا ريب في انه عليه السلام
كان جامعا لكل مرتبة وجود به وكمالية سوى هاتين المرتبتين في دعاء عرفة من الصحيفة
الصحيفة الكاملة تتغمدني فيما اطلعت عليه مني بما تتغمد به القادر على البطش لولا حلمك والآخذ

المطلوبة من الذكر بل الذكر الحقيقي الذي يترتب عليه الفوايد ؟

في بعض الاحبا

كادي عن علي ع

ودعا عرفة

ع

ووضعه ٢

على الجريرة لولا اناته اعلم ان كلمة لولا لامتناع الجزاء لوجود الشرط فان دخلت على شرط محقق الوقوع
افاد انتفاء الجزاء قطعا لوجود الشرط ولو دخلت على شرط مشكوك فيه لا قطع بوجوده افادت
انتفاء الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه على تقدير عدمه كقولنا زيد يقدر على الضرب
لولا حلمه لو كان حلمه مشكوكا فيه يكون منطوقه انه يقدر على الضرب لو لم يكن حليما ومفهومه
انه لا يقدر على الضرب لو كان حليما بمعنى ان حلمه يمنعه عن الضرب واذ علمت ذلك فقوله
قوله عليه السلام لولا حلمك ان كان متعلقا بالقادر كما هو الظاهر يكون المعنى تتغمدني بعفو تتغمد
به من يقدر على البطش لو لم يكن حليما ولا يقدر على البطش لو كان حليما بمعنى ان حلمه يمنعه عن البطش
بحيث كانه لا يقدر عليه فانت لكونك حليما فليكن تغمدك تغمد من لا يقدر على البطش فمراده عليه
السلام طلب العفو المطلق وهذا لا يدل على عدم قدرته على البطش لكونه حليما اذ المراد ان عفوك
ينبغي ان يكون مثل عفو من لا يقدر على البطش مع الحلم ولا كان الشرط هنا من قبيل الثاني اي غير
محقق الوقوع وان كانت متعلقا بقوله تتغمد به كان المعنى تتغمدني بالعفو الذي تتغمد به القادر
على البطش لو لم يكن حليما بان لا يكون باعثه على العفو حلمه بل وفور لطفه بالمعفو عنه او عدم اعتنائه
به لشدة حقارته ومهانته وعدم اهليته للالتفات اليه بالتعذيب وحاصله ان عفوك
عني ينبغي ان يكون مثل عفو من يقدر على البطش ولا يكون حليما ومع ذلك يعفو لكثرة رحمته
ولطفه بالمعفو عنه او لعدم اعتنائه به لا مثل عفو من يعفو لحلمه لان ذنوبي تجاوزت عن
الحلم ولان رحمتك اوسع من ان تريد الانتقام مني فيمنعك عنه حلمك او انا اذل واحقر
من ان تلتفت الي بالانتقام فيمنعك عنه حلمك اشكال حكمي وهو ان الحكماء متفقون على
امتناع الخلاء لذاته ومع ذلك صرحوا بان الفلك الحاوي يكون مع جوهر عقلي هو علة للفلك
المحوي ومتقدم عليه ولا ريب في ان ما مع المتقدم متقدم فيلزم من تقدم الحاوي على

مع الحلم لا انك ايضا مع الحلم لا تقدر على البطش م

مسعون

اشكال حكمي

وجود الخلاء والجواب ان ما مع المتقدم بالزمان متقدم وانما مع المتقدم بالذات
فليس متقدما بالذات كما ان ما مع العلة ليس بعلة وليس هذا التقدم اي تقدم العقل على
الفلك المحوي الا بالعلية والذات فالافلاك بل الاجسام كلها بما هي اجسام متكافئة
الوجود بالتقدم والتأخر بينها بالذات فالعقول العشرة يصدر بعضها عن بعض بالتقدم
الذاتي ثم يصدر عن الجميع الافلاك والعناصر في مرتبة واحدة اي يصدر عن كل عقل
فلك معين على النحو المشهور بين القوم من دون تقدم لبعضها على بعض فلكل عقل
سابق تقدم ذاتي على العقل المتأخر عنه وللجميع تقدم ذاتي على الاجسام التي كلها
في مرتبة واحدة من دون تقدم وتأخر بينها فالمراد بكون الفلك الحاوي مع العقل
الذي هو علة المحوي هو ان كليهما صادران عن عقل واحد ولا يلزم ان يكون صدورهما
في مرتبة واحدة بل صدور العقل يتقدم بالذات على صدور الفلك الحاوي ثم النظر
الدقيق يقتضي عدم التفاوت بين تقدم ذاتي واحد وتقدمات ذاتية كثيرة فتقدم
العقل الاول على العقل العاشر او على الاجسام كتقدمه على العقل الثاني في ان ملاك
التقدم هو الذات وفي انحصار التقدم في المتقدم في مرتبة الذات من دون فرق فيهما
بالزيادة والنقصان في التقدم في الخارج والزمان في الكافي باسناده عن الصادق ع
قال قال رسول الله ص لا جلب ولا جنب ولا شغار في الاسلام والشغار ان تزوج الرجل
ابنته او اخته ويتزوج او اخته ولا يكون بينهما مهر غير تزويج هذا هذا وهذا هذا
اعلم ان الجلب والجنب محركتين يكونان في شيئين احدهما في الزكوة وهو ان لا يأتي المصدق
القوم في مياههم لاخذ الصدقات بل يأمرهم بجلب نعمهم اليه او بجنبها اي احضارها والثاني
في السباق وهو ان يتبع الرجل فرسه فيزجره ويجلب عليه ويصيح حثا له على الجري ويقال اجلب

عليه

في الكافي

هو ابنته المزوج م

عليه اذا صاح به واستحثه وان يجنب فرسا الى فرسه الذي يسابق عليه فاذا فتر المركوب
تحول الى المجنوب وجنبت الدابة اذا قدتها الى جنبك وقيل الجنب في الزكوة ان يجنب يقال
المال بما الداي يبعد من موضعه حتى يحتاج العامل الى الابعاد في اتباعه وطلبه **معما**
باسم يونس تا راى فالق الاصباح شمسا تبدا انس البرايا حين لاحا مراد شمس
ولفظ باد رديه بمعنى ما است يعني نوح كربا والنس باشد نوحي كه جاء نوح انس لاشود يعني
معدوم شود وچون حا از نوح انس زايل شود يونس ميشود روى الشيخ في التهذيب
باسناده عن ابن محبوب وهو باسناده عن عمر بن يزيد قال قال ابو عبد الله ع اذا احببت الشهرة
في التكاة فقد يجزئك ان تضع يدك على الارض ولا تضطجع واومى باطراف اصابعه من كفه
اليمين فوضعها على الارض قليلا وحكى ابو جعفر ذلك بيان المراد من التكاة هي الضجعة
على اليمين مستقبل القبلة من دون نوم بعد نافلة الفجر ذكره الله وهي عندنا من السنن المؤكدة
لقوله سبحانه الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم والعامة يستحبون النوم بين
صلوة الليل والفجر ولما كانت الضجعة المذكورة من شعار الشيعة فاشار الامام ع الى انك
اذا كنت في تقية وحصل لك تشهر بالتشيع لاجل ايقاع الضجعة فضع مكان الاضطجاع اطراف
اصابعك من كفك اليمين على الارض هكذا والمستتر في قول الراوي واومى يعود الى ابي
عبد الله ع والمراد بابي جعفر ابن محبوب يعني انه حكى الايماء وقوله وحكى ذلك يحتمل كونه من
كلام صاحب التهذيب ويحتمل كونه من كلام الحسين بن عبد الله او غيره من الوسائط بين صاحب
التهذيب وبين ابن محبوب كاحمد بن يحيى العطار او غيره قال الله سبحانه في سورة الكهف
سيقولون ثلثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون
سبعة وثامنهم كلبهم ان قيل ما الوجه في تخصيص الجملة الثالثة بالواو قلنا الوجه فيه فائدة

يونس معما

هذه الواو تاكيد لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على ان اتصافه بها امر ثابت مستقر
فان هذه الواو يدخل على الجملة الواقعة صفة للنكرة كما يدخل على الجملة الواقعة حالا عن
المعرفة نحو جاءني رجل ومعه اخر وجاءني زيد ومعه غلامه فهذه الواو يؤذن بان قول
الذين قالوا سبعة وثامنهم كلبهم قول صادر عن علم لا عن رجم بالغيب ولذا لم يلحق رجما
بالغيب على هذه الجملة ولم يذكر بعدها رجما بالغيب اي رميا بالخبر الخفي واتيانا به كقوله
يقذفون بالغيب اي يأتون به او وضع الرجم موضع الظن فالجملة هذه العبارة من
وهو من نسبة المعقول بالمحسوس شبه اخراج الكلام عن الذهن لاخراج السهم عن القوس
قال الله سبحانه في سورة آل عمران لقد كان لكم اية في فئتين التقتا فئة تقاتل في
سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم راي العين الفئتان اصحاب الرسول ص ومشركوا مكة
يوم بدر وقوله يرونهم اي يرى المشركون المسلمين مثلي المشركين او مثلي المسلمين فان قيل هذا
مخالف لقوله تعالى في سورة الانفال ويقللكم في اعينهم فان القصة واحدة مع ان الاية الاولى
تفيد ان الله سبحانه ارى المسلمين في اعين المشركين اكثر مما كانوا عليه في الواقع والثانية
يدل على انه تعالى اراهم في اعينهم اقل مما كانوا عليه في الواقع قلنا انهم قللوا اولا في اعينهم حتى
اجترأوا عليهم فلما التحم القتال كثروا في اعينهم حتى غلبوا فكان التقليل والتكثير في حالتين
مختلفتين **شعر عربي** ما لي ارى جلبا سوقا ولست ارى سوقا وما لي ارى سوقا
جلب هذا الشعر مما عد حله من المشكلات والظاهر ان الجلب في الموضعين بالجيم لا بالحاء
بمعنى المجلوب وسوقا الاول بفتح السين مصدر فعل محذوف وسوقا الثاني والثالث
بضم السين بمعناه المعروف اي الرواج والمعنى ما لي ارى المجلوب يساق سوقا ولا ارى
رواجا له وما لي ارى الرواج ولا يوجد مجلوب والغرض انه قد يوجد العلم من العلماء ولا يرى

طالبه

شعر عربي

طالبه بل يكون كاسدا وقد يوجد طالب العلم ولا يوجد علم مجلوب اي لا يوجد
العلماء شمس الدين شهرزوري در تاريخ الحكماء وغير او نيز نقل كرده اند كه در زمان افلاطون
وبائي پيدا شد ومردم را مذبحي بود بشكل مكعب ووحي رسيد به يكي از انبياء آن عصر كه
تضعيف اين مذبح كنيد تا وبا رفع شود ايشان در پهلوي اين مذبح مثل آن بساختند
وبا زياده شد صورت بآن نبي عرض كردند وحي آمد كه ايشان مثل آن مذبح در پهلوي
مذبح ساخته اند واين نه تضعيف مكعب است پس استعانت از افلاطون كردند گفت چون
شما از هندسه بهره نبود حق تعالى شما را باين صورت تنبيه فرموده و گفت هر گاه استخراج
خط درميان خطين بر نسبت واحده توانيد كرد مقصود حاصل شود ومخفي نماند كه تضعيف
مكعب اين نيست كه مثل آن را بر طول يا بر عرض يا بر عمق آن علاوه كنند زيرا كه در اين
صورت بعد از ضم مكعب نخواهد بود بلكه تضعيف اين عبارت است از آنكه مثل آن را
بر سبيل توزيع ومساوات علاوه كنند باين كه بر هر يك از ابعاد مكعب ثاني قدري از
مثل آن را بر سبيل توزيع ومساوات بطريق انطباق بيفزايند بحيثيتي كه بعد از اتمام
مجموع مثل بر مكعب شكل مكعب باقي باشد واين معني متحقق نميشود مگر اينكه تحصيل خطي بشود كه هر گاه
مكعب ثاني بر آن بنا شود آن مكعب ضعف مكعب اول باشد واين خط عبارت است
از خط اول از دو خطي كه استخراج شده باشند ميان دو خط بر نسبت واحده يعني نسبت
اول بثاني مثل نسبت ثاني بثالث وثالث برابع باشد كه اين دو خط در نسبت وسط
دو خط اول ورابع باشند مثلا هر گاه خط اول را دو ذرع فرض كنيم وخط دوم را
چهار ذرع وخط سيم را هشت ذرع وخط چهارم را شانزده ذرع شكي نخواهد بود
كه نسبت خط اول يعني ٢ بخط دوم يعني ٤ چون نسبت دوم يعني ٤ بسيم است يعني ٨

وچون نسبت سیم است یعنی ۸ بچهارم یعنی ۱۶ که هر یک از نسبتها نسبت نصفیت و۴ و۸ بر نسبت واحده اند در میان ۲ و ۱۶ او در نسبت در وسط ۲ و ۴ ۱۱ اند زیرا که معنی هر یک نسبت بودن دو خط در میان دیگر و معنی وسط بودن دو خط در میان دو خط دیکر است که نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسیم وسیم بچهارم باشد هم چنانکه معنی بودن یک خط در میان دو خط بر یک نسبت و معنی وسط در نسبت بودن یک خط در میان دو خط ان است که نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسیم باشد وبالجمله هرگاه دو خط بوصف مذکور استخراج شود وچهار خط حاصل شود که نسبت اول بدوم چون دوم بسیم وچون سیم بچهارم باشد و خط اول بقدر طول منبع موجود باشد و خط چهارم ضعف ان باشد مکعبی که بر خط دوم بنا شود ضعف مکعبی خواهد بود که بر خط اول بنا شود یعنی ضعف منبع موجود خواهد بود که عرض مکعب موضوع بر خط اول است زیرا که هم چنانکه مذکور شد چون نسبت اول بثانی مثل نسبت ثانی بثالث و نسبت ثالث برابع است باید بنا بر صدر مقاله خامسه اصول نسبت اول برابع چون نسبت اول بدوم باشد مثلثه بالتکریر مثال یعنی هرگاه نسبت اول بدوم سه مرتبه بعنوان اضافه مکرر شود نسبت اول بچهارم حاصل شود هم چنانکه در مثال مذکور هرگاه نسبت ۲ و ۴ که نصفیت سه مرتبه مکرر شود میگوئیم نصف نصف نصف نسبت ثمن حاصل میشود که نسبت ۲ به ۱۶ است و نظر بشکل لو از مقاله یازدهم اصول نسبت هر مکعبی بمکعب دیگر مثل نسبت ضلعی است از احدهما بنظر ان ضلع از دیگری مثلثه بالتکریر و نسبت خط اول بثانی مثلثه بالتکریر همان نسبت اول است برابع و نظر بشکل مذکور باید همین نسبت متحقق باشد میان دو مکعب که بر خط اول و ثانی موضوع باشند پس نسبت مکعبی که

دو خط دیگر

بر خط اول حاصل شده یعنی منبع بر مکعب موضوع بر خط دوم همان نسبت خط اول است بچهارم که عبارتست از نسبت نصفیت و خط اول مثلثه بالتکریر پس چونکه مفروض این است که خط رابع ضعف خط اول است باید که مکعب موضوع بر خط ثانی نیز ضعف مکعب موضوع بر خط اول باشد پس معلوم شد که توقف مطلوب بر خط وسط بجهت ان است که چون نسبت خط اول باین خط وسط که خط دوم است مثلثه بالتکریر مساوی است با نسبت خط اول بچهارم و مساوی است با نسبت مکعب خط اول مکعب خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که اول بچهارم دارد باید همان نسبت را مکعب خط موضوع بر خط اول با مکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد پس هرگاه خط اول نصف خط چهارم باشد هم چنانکه مفروض است باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف مکعب موضوع بر خط وسط باشد و از انچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و دوم باشد که هرگاه ان نسبت را مثلثه بالتکریر اخذ کنیم نصف یا ضعف حاصل شود یعنی هرگاه نسبت اول را بدوم مثلثه بالتکریر بگیریم نصف حاصل شود و هرگاه برعکس یعنی نسبت دوم باول را مثلثه بالتکریر بگیریم ضعف شود یا مساوی نسبت اول بچهارم شود و معلوم است که این نسبت بدون کسر نمیشود پس مثالی که ابتدا فرض شد از فرض کردن خط اول ۲ ذرع و دوم ۴ ذرع و سیم ۸ ذرع و چهارم ۱۶ ذرع از قبیل ما نحن فیه نیست زیرا که در مثال مذکور خط اول ثمن خط چهارم است نه نصف و ایراد ان مثال بجهت مجرد تصویر کیفیت وسط بودن دو خط در میان خط دیگر و مساوی بودن نسبت اول بدوم مثلثه بالتکریر با نسبت اول بچهارم بود و مثال ان در عدد که از قبیل ما نحن فیه باشد یا متعذر است یا محتاج بکسور و کسور کسور چند

می شود که استخراج ان در نهایت صعوبت است و چون این مقدمات معلوم شد میگوئیم از جهت استخراج خطین میان دو خط بر نسبت واحده ببرهان هندسی طرق متعدده است و از جمله طریقی است که بعضی از افاضل ایراد نموده بیان ان بر سبیل توضیح انکه خط اب طول منبع فرض میکنیم و خط اج را ضعف ان فرض میکنیم بنحوی که زاویه ب اج قائمه باشد پس تتمیم سطح اب دج را میکنیم بنحوی که متوازی الاضلاع باشد بشکل لا از مقاله اول اصول و قطر اد را وصل میکنیم و از این نقطه ط منصف اخراج میکنیم دو خط ج د و ج ب باستقامت الی غیر النهایه بر کناره مسطوح بر نقطه ط مسلم و از انجا یک کنیم بجانب خطین مخرجین بنحوی که ملاقات کند ب ج مخرج را بر نقطه ه و د ج مخرج را بر نقطه ز و خطین ط ه ط ز مساوی شوند و حاصل شود در طرف د ج زیادتی ج ز و در طرف ب ج زیادتی ب ه و هر چند این مقدمه برهانی نیست لیکن اهل عمل بسیار چنین میکنند و ببرهان هندسی نیز میتوان ثابت نمود پس میگوئیم اب ه ب دز ج ا چهار خط متوالی اند بر نسبت واحده یعنی نسبت اب به ب ه چون نسبت ب ه است به دز و چون نسبت دز به ج ا و دو خط ب ه دز دو خطی است که در میان خطین اب اج بر نسبت واحده اخراج نمودیم و بیان همان بر این انکه قطر ب ج را وصل میکنیم و لا محاله بنقطه ط گذرد زیرا که اگر بنقطه ط نگذرد یا مابین ط و ا یا مابین ط و د واقع میشود و فرض میکنیم که موقع ان نقطه ک خواهد بود و بهر حال خلف لازم می اید بسبب انکه زاویه ا قائمه است و جمیع خطوط سطح اب دج متوازیند لهذا بشکل کط از مقاله اول اصول که هرگاه خطی برد و خط متوازی واقع شود دو زاویه داخله حادثه متوازیند ~~بشکل کط از مقاله~~ از وقوع آن خط بر ان دو متوازی معادل دو قائمه است جمیع زوایای این سطح قائمه خواهند بود پس بشکل عروس در مثلث ا د ج مربع قطر

میکنیم

خط ا

این سطح ه

اد مساوی دو مربع ا ج ج د خواهد بود و هم چنین در مثلث ب ج د مربع قطر ب ج مساوی دو مربع ب د ج د خواهد بود و چونکه خط ج د مشترک است و خط اج مساوی خط ب د است بشکل لد از مقاله اول لهذا دو قطر اد ب ج متساوی خواهند بود پس هرگاه اید و قطر بر نقطه ک ملاقات نکنند و بر نقطه ک ملاقات کنند فرض میکنیم نقطه ک در مابین ط و د است و میگوئیم در دو مثلث ک د ج ک ا ب دو ضلع ب ک ا ج متساویند و زاویه د ک ب مساوی زاویه ا ک ج و زاویه ا ج ک مساوی زاویه ک ب د است بشکل کط از مقاله اهر گاه خطی برد و خط متوازی واقع شود و زاویه متبادله متساویند پس لازم می اید بشکل ششم از مقاله اول اصول که ضلع ک د مساوی ضلع ا ک باشد و این خلف است زیرا که لازم می اید که ک د که جزء د ط است مساوی ا ک باشد که ا ط است با زیادتی و حال انکه بفرض د ط و ا ط متساوی بودند و هم چنین در صورتیکه نقطه ک مابین ط و ا واقع شود پس لا محاله دو قطر ب ج ا د بر نقطه ط ملاقات خواهند کرد پس از نقطه ط عمود ط ح بر خط ج د اخراج میکنیم و لا محاله اورا تنصیف میکند بر د ح ح ج زیرا که در دو مثلث ط د ح ط ج ح دو زاویه ح قائمه اند پس مربع ط ج مساوی دو مربع



ط ح ح ، وهمچنین مربع ط ه مساوی ه د و مربع ط ح ح خواهد بود و مربع ط ح مشترک است
و ط ه مساوی ط د است بجهت اینکه سر ضلع مثلث ب د ح مساوی سر ضلع مثلث ا ح ح
پس لامحاله زاویه ا ح مساوی زاویه ب ح خواهد بود پس دو وتر اینند و زاویه که ط د
ط ح باشد مساوی خواهند بود پس هرگاه ط د ط ح متساوی باشند باقی میماند مربع ح ح
مثل مربع ح د پس خواهد بود ح د منصف ب ح پس میگوییم که سطح د ر که خط است با زیاده
د ر ح که زیاده است با مربع ح د که نصف خط است مثل مربع ح ر است که نصف است
با زیاده بشکل ششم از مقاله دوم اصول پس مربع ح ط را مشترک میسازیم یعنی یکمرتبه بر روی
سطح د ر د ر ح با مربع ح د و یکمرتبه بر روی مربع ح ر متساوین میکذاریم پس سطح
د ر د ر ح با مربعین ح د ح ط یعنی با مربع ح ط بشکل عروس مثل مربعین ح ر ح ط یعنی
ر ط است بشکل مذکور پس عمود ط ح را بر خط د ب اخراج میکنیم و لامحاله آن را تنصیف خواهد
کرد ببیان مذکور و میگوییم سطح ه ب که خط است با زیاده در ه ب که زیاده است با مربع
ح ب که نصف خط است مثل مربع ح ه است که نصف است با زیاده بشکل مذکور پس مربع
ح ط را مشترک میسازیم یعنی یکمرتبه بر روی سطح ه ب در ه ب با مربع ح ب و یکمرتبه بر روی
مربع ح ه متساوین میکذاریم پس سطح ه ب در ه ب با مربعین ح ب ح ط یعنی با مربع ب ط
بشکل عروس یعنی ب ط نظیر بفرض تساوی مثل مربعین ح ه ح ط یعنی ط ه است بشکل مذکور
یعنی ر ط نظیر بفرض تساوی پس بعد از اسقاط مشترک سطح د ر در ر ح مثل سطح ه ب در ب ه
و باید این نسبت ثابت بر تواتر خامس اصول بعلاوه بواتر سادس نسبت د ر بر ه ب مثل
نسبت ه ب بر د ح است و نسبت د ر بر ه ب مثل نسبت ا ب بر ب ه است بشکل ... مقاله
ع پس نسبت ا ب بر ب ه مثل نسبت ب ه بر د ح است و مثل نسبت د ح بر ح ا بتلو ا ع

مذکور و هو المطلوب و بعد از این هم چنانکه در ابتدا اشاره بان شد میکوییم که بصدد
مقاله خامسه نسبت ا ب که خط اول است بر ح ا که رابع است چون نسبت ا ب اول است بر ب ه
ثانی مثلثه بالتکریر و بر اوائل اصول نسبت مکعب موضوع بر خط ا ب بمکعب موضوع بر خط ب ه
باز مثل نسبت ا ب است بر ب ه مثلثه بالتکریر پس نسبت مکعبین بیکدیکر بعینها مثل نسبت
خطین است یعنی خط اول و چهارم لیکن مفروض اینست که نسبت خطین نسبت تضعیف است
یعنی خط ا ب نصف ا ح و ا ح ضعف آنست پس باید مکعب ا ب نیز نصف مکعب ب ه و مکعب ب ه
ضعف ان باشد پس معلوم شد که توقف بر خط ب ه وسط بجهت آن است که چون نسبت خط
اول با این خط وسط مثلثه بالتکریر مساوی است با نسبت خط اول با خط چهارم و مساوی است
با نسبت مکعب خط اول و مکعب خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که خط اول بچهارم
دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع بر خط اول بمکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد پس هرگاه
که خط اول نصف خط چهارم باشد بفرض باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف مکعب
موضوع بر خط ثانی باشد و هو المط و چونکه مکعب آنست که سطوح آن متساوی باشند پس
استخراج یک خط که طول مذبح فرض شده کافی است زیرا که هر یک از طول و عرض و عمق یعنی
برابر این خط خواهد بود و از مجموع مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و دوم باشد
که هرگاه آن نسبت را مثلثه بالتکریر بکیریم نصف یا ضعف شود یعنی هرگاه نسبت ا ب را بر ب ه
مثلثه بکیریم نصف شود و هرگاه بر عکس یعنی نسبت ب ه را بر ا ب بکیریم ضعف شود و معلوم است
که این نسبت بدون کسر نمیشود و في بعض الاخبار الصادقية كل شيء في القران او فصل الخطاب
نجار ماشاء وكل شيء في القران فمن لم يجد كذا فعليه كذا فالاول الخيار قوله فالاول الخيار
المختار اي الخيرة والحري بالاختيار او هو المخير الذي يلزم ان يختار والثاني بدل اضطراري له

وبعض الحساب

قال رسول الله صلعم اعطيت سور الطول مكان التورية واعطيت المئين مكان الانجيل و اعطيت
المثاني مكان الزبور وفضلت بالمفصل ثمان وستون سورة وهو مهيمن على ساير الكتب
فالتورية لموسى والانجيل لعيسى والزبور لداود اقول المراد بالسور الطوال كصرد هي السبع الاول
بعد الفاتحة على ان يعد الانفال والبراءة واحدة كما صرح به جماعة او السابعة سورة يونس
والمثاني هي السبع التي بعد هذه السبع التي سميت بها لانها ثانيتها او لحدها اثنى مثل معاني
ومعنى وقد يطلق المثاني على سور القران كلها طوالها وقصارها واما المئون فهي من
بني اسرائيل الى سبع سور سميت بها لان كلا منها على نحو من مائة اية كذا في بعض التفاسير وفي
القاموس المثاني القران او ما ثنى منه مرة بعد مرة او الحمد او البقرة الى براءة او كل سورة دون
الطول ودون المائين وفوق المفصل او سورة الحج والقصص والنمل والعنكبوت
والنور والانفال ومريم والروم ويس والفرقان والحجر والرعد وسبا والملائكة وابراهيم
وص ومحمد ولقمان والغرف والزخرف والمؤمن والسجدة والاحقاف والجاثية والدخان
والاحزاب وقال ابن الاثير في نهايته في ذكر الفاتحة هي السبع المثاني سميت بذلك
لانها تثنى في كل صلوة وقيل المثاني السور التي تقصر عن المئين وتزيد على المفصل
كان المئين جعلت مبادي والتي بعدها مثاني قوله ما ذكره او في تفسير السبع المثاني ووجه
التسمية بعينه مروي عن الصادق ع الا ان القول الاخير اوفق بهذا الحديث بل المستفاد
منها ان المثاني ما عدا الثلث الاخر وكانه من الالفاظ المشتركة فلا تنافي روي في قرب
الاسناد بسند صحيح عن البزنطي قال قلت للرضا ع ان رجلا سمعني وانا اقول اللهم العن مروان بن
محمد او سئل عن صاحب القبر لم يكن عنده منه علم فقال الرجل انما عنى ابو بكر وعمر فقال قد
جعلهما في موضع صدق اقول المراد بمروان بن محمد هو مروان الحمار والمراد من الخبر البزنطي

مرة م

قال للرضا ع ان رجلا من العامة يسمع عني حين كنت اقول اللهم العن ... صاحب القبر يعني رسول الله
من سلطنة مروان الحمار او لم يسئل عنه ان مروان من جملة بني امية الذين كانوا يؤذون النبي والقرة
ويصل اليه سلطنة ايضا لما كان عند النبي علم منه ومن سلطنته لانه لم يكن فيه عداد احد لما
قلت هذا الكلام قال الرجل السامع عني في نفسه ان هذا انما عنى بصاحب القبر ابا بكر وعمر فقال الرضا ع
ان هذا الرجل قد جعل ابا بكر وعمر في موضع عال ومكان رفيع حيث خصهما بانه لو سئلا عن هذه
القضية لم يكن عندهما علم لان مروان ليس في عرضة اذ يظهر من كلامه انهما يعلمان كل شيء
مع انهما لم يكونا من اهل العلم بالاشياء فهذا الرجل قد جعلهما في غير موضعهما في بعض الادعية
الهي اكرمنا بهوان من شئت من خلقك ولا تهنا بكرامة احد من اوليائك اقول بيان معنى
هذه الفقرة يتوقف على مقدمة وهي انه قد ورد في بعض الاخبار ان الله سبحانه قد هيا لكل
عبد من عبيده مقاما في الجنة ومقاما في النار فمن امن وصار من اهل الشقاوة يعطى مقامه
في الجنة غيره ممن صار مستعدا للكرامة ومن دخل في حزب المتقين وصار من اهل الشقاوة
يعطى مقامه في النار غيره ممن صار من اهل الشقاوة واذا عرفت ذلك فمعنى الدعاء
اكرمنا بهوان من شئت من خلقك بان تعطينا مقامه في الجنة اي من صار من اهل
الشقاوة ووجب ان تهينه وتعطي مقامه غيره فاعطنا مقامه واكرمنا بذلك ولا تهنا لاجل
كرامة احد من اوليائك بان تريد لاستعداده للكرامة والاحسان ان تعطيه مقام احد من
اهل الشقاوة في الجنة فتعطيه مقامنا فيها ناضميتنا من جهة اكرامه ولا ريب انه ليس فيه
طلب اهانة الغير وجعله من اهل الشقاوة حتى يقال انه لا يليق بمرتبة الامام بل المراد ان
بعض من صار من اهل الشقاوة لاستعداده وسوء عمله وانت تريد ان تعطي مقامه احدا
فاعطنا مقامه حتى يزيد مقاماتنا في الجنة في عبارات بعض المجتهدين اذا دخل الرجل بالخنثى

في بعض الادعية

والخنثى بالانثى وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى اقول وذلك لان الخنثى ان كان
ملحقا بالرجل فوطيه بالانثى يوجب غسله وان كان ملحقا بالانثى فلمقاربة الرجل معه يوجب غسله
فعلى التقديرين يجب على الخنثى الغسل واما الرجل والانثى فلا يجب على احد منهما الغسل اما
اما على الرجل فلاحتمال كون الخنثى رجلا فمقاربة الرجل للرجل في القبل بدون الانزال لا يوجب
الغسل واما على الانثى فلاحتمال كون الخنثى امرءة ومقاربة الامرءة للامرءة لا يوجب الغسل فلتاني
احتمال عدم وجوب الغسل بالنظر الى كل منهما يسقط الغسل عن كل منهما لاصالة عدم التكليف
الى ان يقطع بثبوته روى في العيون وغيره من كتب الاخبار عن علي بن موسى الرضا عن ابيه
موسى بن جعفر عن ابيه جعفر بن محمد ع ان سليمان لما بلغ وادي النمل وقالت النملة يا ايها
النمل ادخلوا مساكنكم الخ وطلبه سليمان وتكلم معها في ذلك واجابت فقالت النملة له انت اكبر
ام ابوك داود قال سليمان بل ابي داود وقالت النملة فلم زيد في حروف اسمك حرف على حروف
اسم ابيك داود قال سليمان ما لي بهذا علم قالت النملة لان اباك داود داوى جرحه بود فسمي داود
وانت سليمان ارجو ان تلحق بابيك الحديث اقول التعليل الذي ذكرته النملة يحتمل وجوها الاول
وهو الاظهر ان المعنى ان اباك لما ارتكب ترك الاولى وصار قلبه مجروحا بذلك فداواه بود الله
ومحبته فلذا سمي داود اشتقاقا من الدواء بالود وانت لما لم ترتكب بعد ترك الاولى بل انت سليم
منه فسميت سليمان فخصوص العلتين للتسميتين صارتا علة للزيادة اسمك على اسم ابيك ثم لما كان
كلاهما موهما لكون سليمان لسلامته افضل من ابيه استدركت ذلك بما هو مضمونه لم يصر
لنقصه بل صار سببا لكمال محبته وتمام مودته وارجو ان تلحق انت ايضا بابيك في ذلك الثاني
ان المعنى اصل الاسم كان داوا جرحه بود وهو اكثر من اسمك وانما صار بكثرة الاستعمال داود
ثم دعا له بقوله ارجو ان تلحق بابيك في هذا الكمال والفضل الثالث ان المراد ان هذا الاسم مل

يل

في العيون

على سليم او ماخوذ منه والتسليم قد يستعمل في المجروح كاللديغ تفالا بصحته وسلامته وانت سليم
من المداواة التي حصلت لابيك بعد بجرحه لترك الاولى فلهذا سميت سليمان فالحروف
الزايد الدلالة على وجود الجرح فكما ان الجرح زايد في البدن او النقص من اصل الخلقة كان في
الاسم حرف زايد للدلالة على ذلك وفيه معنى لطيف وهو ان هذه الزيادة في الاسم الدالة على
الزيادة في المسمى ليست مما يزيد به الاسم والمسمى كمالا بل قد يكون الزيادة لغير ذلك الرابع
ما فهم مما نقول الصدوق رحمه الله الباب الذي اورد الخبر فيه بحيث قال باب العلة
التي من اجلها زيد في حروف اسم سليمان حرف من حروف اسم ابيه داود فلعله فهم حمل الخبر
على ان المعنى انك لما كنت سليما اريد ان يشتق لك اسم يشتمل على السلامة ولما كان ابوك داء
داوا جرحه بالود وصار كاملا بذلك اراد الله تعالى ان يكون في اسمك حرف من حروف اسمه الذي
يرفع الكمال فزيد قبل الالف وما يلزمه لتمام التركيب وصحته من النون وصار سليمان والالف
السليم كافيا للدلالة على السلامة فلذا زيد حروف اسمك على حروف اسم ابيك ولو كان في الخبر
من حروف اسم ابيك كما في بعض النسخ كان الصق بهذا المعنى وقوله ارجو ان تلحق بابيك اي
لتلك الزيادة قيل انهما وكناية على انه انما زيد لذلك ولا يخفى بعده هنا او قال الثعلبي في تفسيره
رايت في بعض الكتب وذكر حكاية النملة وسليمان سؤالا وجوابا ثم قال وفيه فقالت النملة هل
علمت لم سميت ابوك داود فقال لا قال لانه داوا جرحه بود ثم قال هل تدري لم انت سميت
سليمان قال لا قالت لانك سليم وانما اوتيت ما اوتيت لسلامة صدرك وان لك ان
تلحق بابيك مما نسب الى امير المؤمنين ع عينان عينان لم يكتبهما يكتبهما قلم وفي كل عين من
العينين عينان نونان نونان لم يكتفهما رقم وفي كل نون من النونين نونان اقول لم ار
على بيان لهذا الشعر المنسوب الى مولانا امير المؤمنين ع بخط بعض الافاضل المشاهير وقد افاد

لسان العلي

بعض الاعلام في بيان معناه مما لا يستفاد منه معنى محصل وما يخطر بالبال في بيانه هو ان العين
اشارة الى الابداع المعبر عنه بالقوس النزولي وبالسلسلة الطولية والنون اشارة الى التكوين
المعبر عنه بالقوس الصعودي والسلاسل العرضية والمراد ان للواجب تعالى ابداعين ابداع
المجردات وابداع الماديات والاول ينقسم الى ابداع العقول وابداع النفوس والثاني
ينقسم الى ابداع الاجسام الفلكية وابداع الاجسام العنصرية وله تعالى ايضا تكوينان تكوين
ما ليس له ادراك وشعور وتكوين ما له الادراك والشعور والاول ينقسم الى تكوين الجماد
وتكوين النبات والثاني ينقسم الى تكوين مدرك الكلي والجزئي وهو الانسان وتكوين مدرك
الجزئي فقط وهو غيره من الحيوانات ولنا ان نقول الاول ينقسم الى تكوين اجسام لم يتعلق بها
قوة مدركة اصلا وهي الاجسام الجمادية والنباتية وتكوين اجسام تعلقت بها قوة مدركة وهي
الاجسام الحيوانية والانسانية والثاني الى مدرك الكليات وهو النفس الناطقة الانسانية
والى مدرك الجزئيات وهو القوى الجزئية الانسانية والحيوانية ثم قوله لم يكتبهما قلم
ولم يكتفهما رقم اشارة ان كل واحد من الابداعين والتكوينين مما لا يمكن عن احد غير واجب
الوجود القيوم للكل في الكافي روي باسناده عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع
انا لطاهل المروة من الناس وقد اكتفي من الدهن باليسير فاتمسح به كل يوم فقال ما احب ذلك لك
فقلت يوم ويوم لا فقال وما احب لك ذلك قلت يوم ويومين لا فقال الجمعة الى الجمعة
يوم ويوم اقول يوم في الموضع مرفوع بالابتداء وخبره محذوف اي يكون المسح به فيه او
تتمسح ويومين في الموضعين منصوب على الظرفية او الكل مجرور بتقدير في والاصوب
ان يتوحذف الالف من اخر اليوم من مسامحة الكتاب في رسم الخط والمراد بالحديث ان لا يجوز
لك ان تدهن في كل اسبوع مرة او مرتين روي حريز عن الصادق ع قال ان الله ملكا

يكتب

في الكافي

يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه اقول المراد بالسرف صرف الماء اكثر مما ينبغي فيما حده الله
وبالعدوان التجاوز عما حده الله كغسل الرجلين مكان المسح وورد في الحديث من طريق الخاصة
والعامة عن رسول الله ص نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله رواه في
الكافي بكلا جزئيه بزيادة وكل عامل يعمل على نيته وعليه اشكالان مشهوران احدهما ان
الجزء الاول يدافع ما في الاخبار عنه ص افضل الاعمال احمزها اذ العمل احمز من النية و
ايضا ورد اخبار كثيرة ان المؤمن اذا هم بطاعة كتبت له حسنة واحدة واذا فعلها كتبت
له عشر حسنات وهذا صريح في ان العمل افضل وثانيهما ان الجزء الثاني يخالف ما في الاخبار
وعليه الاجماع ان النية المجردة لا مواخذة بها ولا عقاب عليها وقد اجيب عن الاشكالين بوجوه
منها ان المراد بنية المؤمن عقائده الحقة من معرفة الله والتصديق بصفاته الكمالية ومعرفة
النبوة واحوال النشاة الاخروية ولا شك انها افضل من العمل وتحصيلها احمز منه والمراد بنية
الكافر عقائده الكفرية ولا شك انها شر من اعماله الظاهرة وعدم المواخذة على نية لو سلم فانما
هو نية التي سوى عقائده ومنها ان النية يعتبر فيها القربة والاخلاص وتخليص النية
بحيث لا يشوبها شوائب الرياء اشد من كل فعل واحمز من كل عمل واما النية المجردة تكتب بها
حسنة واحدة والعمل يكتب بها عشر حسنات فلان العمل لا ينفك عن النية فالنية مع العمل
يكتب بهما عشر حسنات والنية المجردة يكتب بها حسنة واحدة وهذا لا ينافي شيئا في العمل
بلا نية لا يكتب به حسنة اصلا فالنية فقط لها حسنة واذا تركب مع العمل يكتب للمجموع
من حيث المجموع عشر حسنات من دون توزيع اذ العمل المجرد عن النية لا يكتب له شيء
حتى يكون تسعة من الحسنات بازاء العمل فقط وواحدة بازاء النية فقط حتى يلزم ان
يكون العمل خيرا من النية بل العشر بازاء المجموع من حيث هو واما ان نية الكافر شر من

من عمل لا يكاد يسلم اولا ان مجرد النية لا عقاب عليه ولا مواخذة بل النية التي المراد منها الهم بالفعل
ههنا ان تركت خوفا لله تكتب له حسنة ومعلوم ان هذا لا يتصور في شان الكافر وان تركت
لمانع عارض تكتب له سيئة ولا ريب في ان فعل المعصية ايضا تكتب له سيئة فاذا كتبت على
النية سيئة واحدة وعلى العمل الذي يتضمن النية ايضا سيئة واحدة لا يقع شي بازاء مجرد
العمل فيكون النية شرا من العمل وفيه ان عمل الكافر بلا نية يترتب عليه عقاب ايضا فلا يكون
نيته شرا من عمله ومنها ان هذا الخبر ورد مورد الغالب من وقوع كل عمل بنية وكونها باعثة
له وكون نية المومن خيرا من فعل الخير ونية الكافر شرا من فعل الشر فالمراد ان باعث عمل كل من
المومن والكافر لما كان نيته فهي الاصل والعمدة في العمل ولولاه لم يتحقق عمل فنية الخير
اي نية المومن خير مما يترتب عليه من عمل الخير اذ لولاه لم يتحقق عمل ولا ريب في ان الخير في نفسه
والباعث الخير اولى من الخير الذي لا يكون باعثا وقس على ذلك نية الكافر روي عن
ابي عبد الله الصادق ع كان ابي يقول قل هو الله احد ثلث القران وقل يا ايها الكافرون
ربع القران وفي مضمون هذا الخبر ايضا اخبار ايضا كقول الصادق ع كان ابي يقول قل هو الله
احد يعدل ثلث القران وكان يحب ان يجمعها في الوتر ليكون القران كله وعنه ع قال
قل هو الله احد ثلث القران وقل يا ايها الكافرون ربعه وكان رسول الله ص يجمع قل هو الله
في الوتر لكي يجمع القران كله اقول والوجه في كون قل يا ايها الكافرون ربع القران ان مقاصد
القران ترجع الى معرفة ما يجب اعتقاده نفيا او اثباتا والى ما يجب العمل به فعلا او تركا وهذه السورة
يشتمل على المقصد الاول بخاصته فهي بمنزلة الربع واما الوجه في كون قل هو الله احد ثلث
القران فهو ان مقاصد القران الكريم يرجع باعتبار اخر هو اقرب الى التحقيق الى ثلثة معان معرفة الله
ومعرفة السعادة ومعرفة الشقاوة الاخروية والعلم بما يوصل الى السعادة ويبعد من الشقاوة

وكونه

عن بعيد

وسورة الاخلاص تشتمل على الاصل الاول وهو معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الخلق
بالصمدية ونفي الاصل والفرع والكفو كما سميت الفاتحة ام القران لاشتمالها على تلك الاصول الثلثة
وعادلة هذه السورة ثلث القران لاشتمالها على واحد منها وعن ابي الجارود عن ابي عبد الله ع
قال سمعته يقول كان علي ع يوتر بتسع سور اقول لعل المراد انه صلوات الله عليه كان يقرؤ في كل من
الثلث اي ركعتي الشفع وركعة الوتر لكل من الثلث اي التوحيد والمعوذتين حل اللغز مسئل العلامة
محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم الشيرازي الفيروزابادي صاحب القاموس عن معنى قول سيدنا
ومولانا امير المومنين ع الصدق روانفلت الجيوب وخط الزبور تا نوك والجعل حبذ وريال الي
قهيلي حتى لا النوعتر الا او دعتها في حالمة حلجلا تك فقال الصدق عصرك بالصلة وخذ المسطر بابا
واجعل عينك الى غبابي حتى لا انبس بنغمة الا وعيتها في لنظرة باطل فعجب الحاضرون من سرعة
الجواب بما هو قريب من السؤال في الاشكال اقول تفسير السؤال ان المعدة والجيوب الارض
والزبر القلم والشنائر الاصابع والحبذ وريان الحدقتان وقهيلي اي وجهي والنغي اي انطق والحمالة
الحبر والجلجلان القلب وتفسير الجواب العصر كزبرج وجعفر العجان والاست والعصعص والحيط
الذي من الذكر الى الدبر والصلة الارض والبابس او ارض لم تمطر بين ممطورتين جعفر صلالي
والابلصين الاصابع والحجة بتقديم الجيم على الحاء والعين بين بنس ينبس منبسا ويكسر بالضم تكلم واسرع
وتحرك واكثر ما يستعمل في النفي واللنظرة الجيد والرباط القلب وحاصل المعنى الصدق مقعدك بالارض
اي اجلس متوبا وخذ القلم باصابعك وانظر بعينك الى وجهي حتى لا انطق نطقا الا يستقر
في قلبك حتى تكتبه اقول من باب التعمية سئوال امرئتان لقيتا غلامين فقالتا مرحبا بابنينا
وزوجينا وابني زوجينا جوابه ان امرئتين ولدت كل منهما ابنا فزوجت كل واحدة
منهما بابن صاحبتها فهما ابناهما وزوجاهما وابنا زوجيهما سؤال ٪ اشتي يكي مرد دو زن

النسفع م

حل العوي

با باحينك م

واصولها م

دلبندين ٪ هر دو بخوبي چو مه مستنير ٪ زان دو يكي مرد پسر غير او ٪ از سر نادانى خود داد شير
كشت براوان زن ديگر حرام ٪ تا بقيامت نشود حل بزير ٪ جواب ٪ بود زني متعه
طفل صغير ٪ كشت از ان پس زن مرد كبير ٪ مرد از ان پيش يكي زوجه داشت ٪ داد
زن كهنه بر ان طفل شير ٪ گشت بر ان مرد زن نوحرام ٪ بود چه معقوده طفل صغير ٪
ثم انسب الى بعض الافاضل جامعت اهلي في النهار ثلثة ولم اغتسل في ذلك اليوم عامدا ٪
وكنت صحيح الجسم والماء حاضر ٪ وصليت خمسا في الجماعة مسجدا ٪ قيل في شرحه ان جاء في اول
البيت فعل ماض وقطر الضرورة والمعدد دم الحيض والباقي ظ والحق انه لا احتياج الى هذا التاويل
البعيد لان هذا الشعر صحيح على ظاهره من دون احتياج الى هذا التاويل وتبديل اذ من صلى المغرب
والعشاء وبعدهما صلوة الصبح ثم الظهر والعصر كلها بالجماعة في المسجد وبعدها جامع اهله
ثلث مرة يصدق عليه انه جامع اهله في النهار ثلثة ولم يغتسل في ذلك اليوم عامدا وصلى
خمسة صلوة في المسجد بالجماعة معا لطه منطقيه كل لاممكن بالامكان العام فهو لاممكن بالامكان
الخاص وكل لاممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع فينتج كل لاممكن بالامكان العام اما واجب
او ممتنع ولا ريب في بطلان هذه النتيجة بيان الصغرى ان النسبة بين الممكن بالامكان العام والممكن
بالامكان الخاص بالعموم والخصوص مطلقا اي يكون الممكن بالامكان العام اعم مطلقا من الممكن
بالامكان الخاص فكلما تحقق الثاني تحقق الاول ولا عكس كليا وذلك لان سلب الضرورة من
الطرفين يستلزم سلبها من احدهما اعني الطرف المخالف ولا عكس ثم قد تقرر في المنطق ان كل
شيئين بينهما عموم وخصوص مطلقا فبين نقيضيهما ايضا عموم وخصوص مطلقا لكن بعكس
العينين اي يكون نقيض الاخص اعم مطلقا ونقيض الاعم اخص كذلك وعلى هذا فاذا كان
الممكن بالامكان الخاص يكون اللاممكن بالامكان العام اخص مطلقا من اللاممكن بالامكان

العام اعم مطلقا من الممكن بالامكان الخاص

معا منطقيه

الخاص

الخاص فيصدق كل لاممكن بالامكان العام فهو لاممكن بالامكان الخاص فيثبت صدق الصغرى
واما بيان الكبرى فلان سلب ضرورة الطرفين يستلزم اما ضرورة طرف الوجود وهي
الوجوب او ضرورة طرف العدم وهو الامتناع فكل لاممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع
فيثبت صدق الكبرى ايضا واما بطلان النتيجة فلان الامكان العام المقيد بجانب
الوجود يشمل الوجوب والامكان الخاص فاللاممكن بالامكان العام يشمل الواجب والممتنع فلا يجوز
ان يشملهما نقيضه اعني اللاممكن بالامكان العام فيثبت بطلان النتيجة والجواب منع كلية الكبرى
لان بعض اللاممكن بالامكان الخاص هو اللاممكن بالامكان العام نظرا الى صدق الصغرى
اللاممكن بالامكان العام لا مصداق له اصلا ولا يصدق على شيء من الواجب والممتنع والممكن
بالامكان الخاص لما عرفت من ان الممكن بالامكان العام يصدق على الثلثة فنقيضه اعني اللاممكن
بالامكان العام لا يصدق على شيء منها فاذا كان بعض اللاممكن بالامكان الخاص هو اللاممكن
بالامكان العام نظرا الى صدق الكبرى والتقدير على عدم صدقه على شيء كيف يصدق
الكبرى اعني كل لاممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع مثال ذلك انا اذا قلنا كل لاشيء
لا جوهر لم يصدق ان كل لا جوهر اما واجب او عرض لان بعض اللاجوهر هو اللاشيء نظرا الى صدق
الصغرى ولا مصداق له في الخارج ويمكن ان يمنع الكبرى من جهة اخرى وهو ان معنى كلية
الكبرى ان يوجد امر عام هو الاكبر ويندرج تحته الاوسط كليا وهذه الكبرى ليست كذلك لانها
راجعة الى التقسيم لا الى الحمل الكلي فان معناها ان بعض اللاممكن بالامكان الخاص واجب وبعضه
ممتنع فلا يتحقق الكلية مثال ذلك انا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان اما فرس او بقر
او غنم او انسان او حمار وهكذا لم يصدق ان كل انسان اما فرس او بقر الخ والشرفية ما ذكر
معما باسم فاطمة صلوات الله عليها من كلام شرف الدين يزدي ٪ جودر تناسب

والمقيد بجانب العدم يشمل الامتناع والامكان الخاص م

ع

تالیف افقتن نه و پنج * یکی ثالث از اشرف یعنی کو مجیح * کمال دوری اوسط بدیلی اصغر شناس
که هست نه و نه زهر اشبیل از مسیح * مخفی نماند که چون حل این معما و بسیار دیگر از معمیات
ومشکلات موقوف بر بیان نسبت مؤلفه است که آن را نسبت تالیفیه و تناسب تالیفی
نیز گویند نیز اگر این نسبت را اعتبار میکنند در صناعت تالیف اعنی صناعت موسیقی
لهذا اولا ابتداء بیان نسبت تالیفیه و احکام آن را میکنیم بعد از آن اشاره میکنیم بحل
معمای مذکور پس میگوئیم که نسبت تالیفیه عبارت است از آنکه نسبت فضل عدد اعظم
بر عدد اوسط بفضل عدد اوسط بر عدد اصغر مثل نسبت طرف اعظم بطرف اصغر باشد و
بعبارة دیگر نسبت فضل بین العددین الاعظمین بفضل بین العددین الاصغرین مساوی
نسبت طرف اعظم باشد بطرف اصغر و مراد از اعظمین مثلا در شش و چهار و سه و ثلثه میگوئیم
این نسبت متحقق است زیرا که فضل اعظم که شش است بر اوسط که چهار باشد دو است و
فضل چهار اوسط بر اصغر که سه باشد یکیست و ظاهر است که نسبت دو بیک مثل نسبت طرف
اعظم که چهار باشد بطرف اصغر که دو باشد زیرا که هر دو نسبت نسبت ضعفی است و بنا
بر عبارت اخری اعظمین شش و چهار اند و اصغرین چهار و سه و از خواص این نسبت
است که حاصل ضرب مجموع طرفین در وسط مثل حاصل ضرب ضعف احد طرفین است
در طرف دیگر مثلا در مثال مذکور حاصل ضرب شش و سه یعنی نه که مجموع طرفین است
در چهار که وسط است سی و شش است و حاصل ضرب دوازده که ضعف احد طرفین است
در طرف دیگر که سه است نیز سی و شش است و نیز از خواص این نسبت آن است که حاصل
ضرب وسط در عدد اعظم مثل حاصل ضرب ضعف وسط است در عدد اصغر و نیز
حاصل ضرب ~~ضعف وسط~~ احد طرفین است در دیگر باضافه عدد اکثر بر هر کاه

وسط در عدد اعظم مثل حاصل
ضرب ~~احد طرفین است در دیگر~~

اسـ‍ـ‍ـم

یکی از این اعداد مجهول باشد و خواهیم آن را تحصیل کنیم پس اگر آن مجهول عدد اصغر باشد
سطح اوسط در اعظم را بگیریم و آن را قسمت کنیم بر مجموع اعظم و فضل آن بر اوسط تا اصغر
حاصل شود مثالش خواستیم که اصغر ده و سی را بر نسبت مذکوره بدانیم سطح اوسط
کرده است از سی که اعظم است گرفتیم سیصد شد و آن را بر مجموع اعظم و فضل او
بر اوسط که پنجاه است قسمت کردیم شش شد و هو المطلوب و بوجه دیگر فضل میان اوسط
و اعظم را بگیریم و در اوسط ضرب کنیم و حاصل را بر مجموع فضل و اعظم قسمت کنیم
و خارج قسمت را از اوسط نقصان کنیم پس آنچه باقی میماند مطلوب است و اگر مجهول
عدد اوسط باشد سطح اصغر در اعظم را بگیریم و آن را بر نصف مجموع اعظم و اصغر قسمت کنیم
تا اوسط حاصل شود مثالش خواستیم که اوسط دوازده و بیست و چهار را بدانیم
چون سطح اصغر در اکبر دویست و هشتاد و هشت است بر هجده قسمت کردیم خارج قسمت
شانزده باشد و هو المطلوب و بوجهی دیگر تفاوت میان اصغر و اعظم را بگیریم و آن را در اصغر
ضرب کنیم و حاصل را بر مجموع اصغر و اعظم قسمت کنیم و خارج قسمت را بر اصغر بیفزائیم
تا مطلوب حاصل شود مثلا در مثال شش و چهار و سه تفاوت میان شش و سه گرفتیم
و آن را در سه ضرب کردیم نه حاصل شد پس آن را بر مجموع اعظم و اصغر که باز نه باشد
قسمت کردیم یک حاصل شد پس آن را زیاد کردیم بر اصغر که سه باشد چهار حاصل شد
که وسط است و هو المطلوب و اگر مجهول عدد اعظم باشد سطح اصغر در اوسط را بر اصغر
الا فضل اوسط بر آن قسمت کنند تا اعظم حاصل شود مثالش خواستیم که اعظم پنج و نه را
بدانیم چون چهل و پنج بر پنج الا چهار که یک است قسمت کنیم خارج قسمت آن چهل و پنج
باشد و هو المطلوب و بوجه دیگر فضل اوسط بر اصغر را در اوسط ضرب میکنیم و حاصل را بر

فضل اصغر بر فضل مذکور قسمت میکنیم و خارج قسمت را بر اوسط زیاده میکنیم تا مطلوب حاصل
شود پس در مثال پنج و نه فضل نه که اوسط است بر پنج که اصغر است چهار است آن را بر
اوسط که نه است ضرب کردیم سی و شش شد آن را بر یک که فضل اصغر است بر فضل مذکور
قسمت کردیم خارج سی و شش شد آن را بر اوسط که نه است زیاد کردیم چهل و نه شد
و هو المطلوب و بعضی از شعرا استخراج هر یک از اعظم و اصغر و اوسط بطریقی که بوجه اخر مذکور
شد بنظم آورده و هو هکذا * نسبت تالیفی ار خواهی ز اعداد ثلث * مرضه دارم شرح
آن اصغاکن ای نجوا نام * نسبت فضل دو اعظم را بفضل اصغرین * راست هم چون نسبت
اعظم با اصغر آن مدام * چون بود مجهول از این هر سه عدد تا که یکی * باز گویم شرح استخراج
آن یکیک تمام * فضل اوسط را بر اصغر اندر اوسط ضرب کن * حاصلش بر اصغر
الا فضل قسمت کن مدام * خارج قسمت بر اوسط کن فزا حاصلش * جانب اعظم معین کردد
و هو المرام * فضل اعظم را بر اوسط آنگهی بایدزدن * حاصلش بر فضل اعظم چه بایدانتقام
خارج قسمت بر اوسط کو ببیند ازین درست * باقی آن بجانب اصغر بود ما الا کلام
فاضل اعظم در اصغر هم در اصغر ضرب کن * منقسم بر جمع هر دو حاصلت کن ابهام
خارج قسمت بر اصغر کن زیاده تا شود * اوسط اعداد تالیفست روشن و السلام
و ممکن است تحصیل هر یک از اصغر و اوسط و اعظم بطریق جبر و مقابله با نیطریق که در مثال
ثلثه و اربعه و ستة هر گاه مجهول الاصغر باشد که ثلثه است آن را شیئی فرض میکنیم و میگوئیم
نسبت این شیئی بستة مثل نسبت اربعة اشیاء است باشین پس حاصل ضرب اربع اشیاء
در ستة که بیست و چهار باشد معادل هشت شیئی است پس قسمت میکنیم بیست و چهار را
بر هشت خارج قسمت سه است و هو المطلوب و اگر مجهول وسط باشد که چهار است میگوئیم

نسبت سه بشش مثل نسبت شیئی است بشش شیئی و ضرب میکنیم شیئی الا ثلثه را در شش حاصل
می شود شش شیئی الا ثمانیة عشر و ضرب میکنیم سه را در شش شیئی حاصل میشود
هجده مکر سه شیئی پس هجده مکر سه شیئی معادل شش شیئی است الا ثمانیة عشر پس سی و
شش معادل نه شیئی است قسمت میکنیم اول را بر دوم خارج قسمت چهار است و هو
المطلوب و اگر مجهول الاعظم باشد که شش است میگوئیم نسبت سه بشیئی مثل نسبت واحد
بشیئی الا چهار و حاصل ضرب طرفین سه شیئی است الا اثنا عشر و حاصل ضرب وسطین
شیئی است پس شیئی واحد معادل سه شیئی است الا اثنا عشر و حاصل ضرب وسطین و بعد
از جبر سه شیئی معادل شیئی و اثنا عشر خواهد بود و بعد از مقابله دو شیئی معادل اثنا عشر
خواهد بود پس قسمت میکنیم ثانی بر اول خارج قسمت شش است و هو المطلوب و چون توضیح
نسبت مؤلفه و طریق استخراج مجهول معلوم شد در حل معمای مذکور میگوئیم که چون نه و پنج
که وسط و اصغر اند معلوم شد ثالث آنها که اعظم باشد بطریقی که مذکور شد تحصیل
میکنیم و آن هم چنانکه معلوم شد چهل و پنج است پس کمال دوری اوسط را میگیریم
و آن هشتاد و یک است زیرا که کمال دوری که عددی که آن را کمال شعوری این عدد
نیز خوانند عبارت است از مجموع اعدادی که حاصل شود از جمع واحد تا العدد و از آن
تا واحد و شکی نیست که هر گاه از یک تا نه جمع شود مجموع چهل و پنج هست بشرط آنکه نه
داخل باشد و از نه تا واحد که نه داخل نباشد سی و شش است و مجموع هشتاد و یکست
و بعبارت دیگر کمال دوری هر عدد که آن را کمال شعوری نیز خوانند عبارت است از
مربع آن عدد و کمال ظهوری هر عددی عبارت است از مجموع اعداد مبتدئه از واحد تا آن
عدد نظر بمقتضای شعر هشتاد و یک را بدل اصغر که پنج باشد میگیریم الحاصل اکر

فاطمه که اسم فاطمه علیها السلام است وهو المطلوب **معما** باز باسم فاطمه از کلام
شرف الدین مذکور: بنگر که الهی زعدهای ستوده کیش: نه جلوه کرمیان دو
نوع از کمال خویش: مراد از دو نوع از کمال کمال شعوری که از ادوری نیز خوانند
وکمال ظهوریست وداننستی که کمال شعوری نه فااست وکمال ظهوری ان یعنی از و تا
تا نه مه است وچون نه که طا باشد جلوه کر شود یعنی واقع شود میان فا و مه فاطمه
حاصل میشود وهو المطلوب **معما** باسم ولی از کفته نصیر همدانی: در نسبت مؤلفه
چون سی وده فتاد: اصغر مجهول وسازمقدم بر اعظمش: تا جلوه کر شود زنهان
خانهٔ خیال: نام بتی که شادی دلها بود غمش: حل این معما بعد از ملاحظه
بانچه مذکور شد در بیان نسبت مؤلفه در غایت ظهور است زیرا که هرگاه طرف اعظم
وطرف اوسط در نسبت مؤلفه سی وده یعنی لام ویا باشد طرف اصغر ان واو خواهد بود
وچون ان را بر طرف اعظم که لام باشد مقدم داریم اسم ولی حاصل میشود وکیفیت تحصیل
طرف اصغر که مجهول است بنحوی است که سابقا بیان شد یعنی بیکی از وجوه مذکوره باید
استخراج شود مثلا از جمله وجوه مذکوره ان است که زیادتی طرف اعظم را بر اوسط
در طرف اوسط ضرب شود وحاصل ضرب بر مجموع زیادتی طرف اعظم بر طرف اوسط
وطرف اعظم قسمت شود وخارج قسمت از طرف اوسط کم شود انچه باقی بماند
طرف اصغر باشد پس در ما نحن فیه میکوییم طرف اعظم سی است وطرف اوسط ده است
وزیادتی سی بر ده بیست است وحاصل ضرب بیست در ده دویست است وخارج
قسمت دویست بر مجموع سی وزیادتی سی بر ده که پنجاه است چهار است وچون چهار از ده
که طرف اوسط است کم شود باقی شش است وان مطلوب است که طرف اصغر باشد وچون

شش را یعنی واو برلام ویا مقدم بداریم مطلوب که اسم ولی است حاصل میشود **سؤال**
اکر پرسند که هشت کو داخل محلی شد تا چند احتمال در ترتیب نشستن ایشان متصور است
زیرا که در نشستن دو شخص دو احتمال متصور است ودر نشستن سه شخص شش احتمال بجهت
انکه ثالث ممکن است که مقدم بر هر دو کس باشد یا متوسط یا مؤخر ودر ترتیب نشستن
دو کس دو احتمال است وحاصل ضرب دو در سه شش است بنا بر این در نشستن چهار کس بیست و
چهار احتمال باشد ودر نشستن پنج کس صد وبیست احتمال ودر نشستن شش کس هفتصد و
بیست احتمال ودر نشستن هفت پنج هزار وچهل احتمال ودر نشستن هشت کس چهل هزار و
سیصد وبیست احتمال متصور باشد واز این بیان ظاهر شد که از این بیت شیخ
سعدی که کفته است: شفیع مطاع نبی کریم: قسیم جسیم نسیم وسیم: بحسب
تقدیم وتاخیر الفاظ چهل هزار وسیصد وبیست بیت حاصل می شود **حدیث** فی الکافی
عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول التراني لا اعرف خیارکم من
شرارکم بلی والله وان شرارکم من احب ان یوطا عقبه انه لا بد من کذاب او عاجز الرای
اقول الفقرة الاخیرة من الحدیث یحتمل معنیین احدهما ان من احب ان یوطا عقبه لا بد
ان یکون کذابا او عاجز الرای لانه لا یعلم جمیع ما یسال عنه فان اجاب عن کل ما یسال
فلا بد من الکذب وان لم یجب عما لا یعلم فهو عاجز الرای والثانی انه لا بد فی الامم
من کذاب یطلب الریاسة ومن عاجز الرای یتبعه حدیث اخر عن ابی عبد الله علیه السلام
قال حقیق علی الله ان یدخل الضلال الجنة فقیل کیف ذلک جعلت فداک قال یموت الناطق
ولا ینطق الصامت فیموت المرء بینهما فیدخله الله الجنة اقول المراد بالضال من لم یعرف امام
زمانه قال حقیق علی الله ان یدخل بعض الضلال الجنة فقال الراوی وکیف یکون

جواب انکه چهل هزار وسیصد وبیست احتمال متصور هست

حدیث

عقیده

حدیث اخر

ذلک فقال عم ذلک بان یموت الامام الناطق ولم یظهر الامام الذی بعده امامته فیموت
الرجل ما بین موت الامام الاول وعدم اظهار الامام الثانی فیصدق الضال علی هذا
الرجل مع کونه من اهل الجنة لعدم تقصیر منه فی عدم معرفة الامام **مسئلة** نحویة
ربما توهم ان الزهرا فی قولنا فاطمة الزهراء صفة مرفوعة وعلی هذا الفاطمة ایضا مرفوعة
ولیس الامر کذلک لان الزهراء لقب لفاطمة علیها السلام لا صفة لها لورود الروایة بانها
سمیت الزهراء ونقل الدعات بانها القب لها لا صفة وللتبادر ایضا وعلی هذا فیجب
اضافة الاسم الیها وجعلها مجرورة وجعل الاسم منصوبة علی انه منادی مضاف کما قال ابن
مالک وان یکونا مفردین فاضف حتما والا اتبع الذی ردف **فایدة** مرتبة قد اشتهر عند النحاة
ان کل فعل لا بد له من فاعل وقد وجدنا بالاستقراء افعالا لا فاعل لها منها طال وقل وکثر اذا کففت
بما نحو طالما قام زید وبعضهم قال ان هذا الماء مصدریة فاعلها مصدر الفعل المذکور بعدها
اعنی القیام فی المثال المذکور ومنها الفعل المؤکد نحو اتاک اتاک اللاحقون احبس احبس وانما
جئ بالثانی لتوکید الاول لا لیستند الی شیء ولیس من باب التنازع وان الاظهر فی واحد من الفعلین
ولیس الامر کذلک ومنها کان الزائدة نحو علی کان المسومة العراب وکذا اخواتها اذا زیدت
نحو ما اصبح ابردها وما امسی ادفاها والفاعل قد یحذف لفظا نحو الزیدان اکرما القوم و
الزیدون اکرموا القوم **تنبیه** نحوی قد صرح غیر واحد من النحویین بان الجملة المضاف الیها
لا یجوز ان تشتمل علی ضمیر المضاف ویؤیده انه لم یوجد فی القران ضمیر المضاف فی الجملة المضاف
الیها مع کثرة ورود هذه الاضافة فیه وعلی هذا فالغلط فیه فی دعاء غسل الوجه فی الوضوء اعنی
قولهم اللهم بیض وجهی یوم تسود فیه الوجوه زیادة وقعت سهوا من النساخ **شعر عجب**
وکان ابا عاد وکان تراه: له بای حروف انیسیان: هذا الشعر فی ذم عدو لعضد

فایدة عربیة

فایدة نحویة

الدولة وذم ابنین له وهذا العدو یسا عد ان ابا بعا فی خصومته والغرض ان ابن هذا العدو
لمساعدتهما اباهما فی خصومته مثل الیائین من حروف انیسیان یوجبان تصغیر اسمهما مطلقا
او فی عین عضد الدولة کما ان الیائین یوجبان تصغیر الانسان **حدیث مشکل** روی عن
امیر المؤمنین ع انه قال من طال هن ابیه فقد تمنطق به ولم توجیهات الاول ان طول الهن
کنایة عن کثرة الاولاد نظرا الی ان طول الهن المراد منه هنا الذکر باعث لزیادة شهوة
الرجل والمرء والتذاذها بالوطی فیصیر منشأ لانعقاد النطفة والحمل والتمنطق وهو لبس
المنطقة وشدها علی الظهر کنایة عن تقویة الظهر وشد العضد فالمعنی من طال هن ابیه
ای من کثر اخوانه فقد قوی ظهره وهذا المعنی یستفاد من کلام صاحب القاموس حیث قال
فیه المنطقة ما ینتطق به وکثرة وکساء شقة یلبسها المرأة وتشد وسطها فترسل الاعلی علی
الاسفل الی الارض ~~والاسفل الی الارض~~ والاسفل یجر الی الارض وانتطقت لبستها
والرجل شد وسطه بمنطقة کتنطق وقول علی من یطل هن ابیه ینتطق به ای من کثر بنو ابیه
یتقوی بهم **الثانی** انه من قبیل الولد سر ابیه والمراد من کثرة قبائح ابیه من الاوصاف
الذمیمة والاخلاق التی ~~[illegible]~~ فیه یتصف الولد بها ویسری الیه الثالث ان المعنی من شاعت
عیوب ابیه وقشت اوصافه الرذیلة احاط به شنارها ولحق به عارها فلو تنزه وان لم یوجد
فیه تلک العیوب والرذایل وهذا المعنی وان کان قریبا من سابقه الا ان بینهما فرقا ظاهرا
الرابع ان المعنی من کثر فی مجلس ذکر قبایح ابیه ومعایبه تمنطق للدفع وتصدی للاعتذار
من قبل ابیه وهذا یحتاج الی تقدیر مضاف وجعل الباء بمعنی اللام وهذا یتاتی علی
رای من یجوز نیابة حروف الجر بعضها من بعض ویتوقف تمنطق معنی اشتغل ان لم یجز
نیابة حروف الجر بعضها عن بعض وبیان ذلک ان البصریین ذهبوا الی ان حروف

لا ينوب بعضها عن بعض بقياس كما ان حروف الجزم وحروف النصب كذلك وما يوهم ذلك فهو عندهم اما ياول تاويلا يقبله اللفظ كما في قوله تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل ان في ليست بمعنى على ولكن شبه المطلوب لتمكنه من الجذع بالحال في الشي او يضمن الفعل معنى فعلا اخر يتعدى بذلك الحروف كما ضمن بعضهم شربن في قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج معنى روين وضمن احسن في قوله تعالى وقد احسن بي اذ اخرجني من السجن معنى لطف والكوفيون ذهبوا الى جواز ذلك من غير شذوذ ومذهبهم اقل تعسفا فقالوا في في جذوع النخل للاستعلاء وانها بمعنى على والباء في بماء البحر للتبعيض وانها بمعنى من وفي الباء احسن بي للغاية وانها بمعنى الى وهكذا حديث روي في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون ثلثة اقول الظاهر ان المراد ان اكثر عادات النساء في الحيض ثمان يعني ان الغالب في اكثر النساء ان عادتهم في الحيض ثمانية وكون عادة نحو ثلثة قليلة وليس المراد ان اكثر ايام الحيض ثمانية واقلها ثلثة كما فهمه الشيخ وقال انه شاذ اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم الظاهر ان ثمان في قوله ثمان باعتبار الليالي تنبيه لغوي يقولون المشهورة مبارك وبينونها على مفعلة كما هو المشهور بينهم وهو غلط والصواب انها على وزن مثوبة ومعونة كما قال بشار اذا بلغ الرأي المشورة فاستعن برأي لبيب او نصاحة حازم ولا تحسب الشورى عليك غضاضة فان الخوافي رافدات القوادم والاصل في مشورة مشوورة بضم الواو وكسرها منقلة حركة الواو الى ما قبلها وسكنت الواو وقيل مشورة تنبيه اخر لغوي ما في الالسنة من ان فلانا انصف من فلان ليس المراد منه التفضيل في الانصاف بل اريد ذلك انه احسن انصافا واكثر انصافا فانه بل المراد منه التفضيل في النصف اي الصفة

اي

التي هي الخدمة فراده من قولهم انتصف منه انه اقوم منه بالنصافة التي هي الخدمة لكونه مصدره بصيغة القوة اي خدمة مما ينسب الى امير المؤمنين وسيد الموحدين عليه السلام ما تبسمكت ولا تجلمت والمعروف ان المراد من قوله ما تبسمكت ما اكلت في الجنة سمكا ومن قوله ولا تجلمت ما شربت في الارتعاء لبنا مسئلة نحوية قولهم لاها الله وقولهم اي الله ها في الاول عوض من حرف القسم اعني الواو ولذا يليه ما التناسب في اللفظ في التحريم فكان حرف القسم اعني الواو لما يليه بما باق بجاله ومعناه القسم بالله على نفي الكلام الذي يعقبه بقوله لا ولا لكون الها عوضا من الواو وقائما مقامه يكون الله مجرورا بها واما الثاني اعني اي الله فاصله اي والله حذف حرف الجر وانتصب لفظ الله على نزع الخافض وليست لفظة اي عوضا من الواو المحذوف بل هي ابهى اي جواب لمن سال والله هما بالله قسم هاتان الكلمتان مما يجوز فيهما التقاء الساكنين في كلمة واحدة لان ها في الاول لما كانت عوضا من المحذوف نزلت منزلة الجزء من الكلمة فتحقق التقاء الساكنين وكذا لفظ اي لما كانت ساكنة وكرهوا ان تكسر واهمزة الله تحقق فيه التقاء الساكنين الا ان ذلك على سبيل الجواز دون الوجوب لانه يجوز في نحو لاها الله غير ان شئت جمعت فيهما بين ساكنين وان شئت لم تجمع بينهما بل حذفت الالف في الاول وحذفت الياء او فتحتها في الثاني قوله سبحانه ولا نكتم شهادة الله انا اذا لمن الاثمين قد روي عن امير المؤمنين ع والشعبي الوقف على شهادة والابتداء بلفظ الله بالمد وروي ايضا بغير المد وبناء الاول على حذف حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وبناء الثاني على حذف حرف القسم من دون تعويض كما ذكره سيبويه من ان منهم من يحذف حرف القسم ولا يعوض عنه همزة الاستفهام فيقول الله لقد كان كذا اي والله لقد كان كذا وعلى اي تقدير تقدير الاية هكذا ولا نكتم شهادة

حذف الالف وفي اي الله حذف الياء وفتحها فانت في اي الله ولاها الله

والله معما باسم زنه قطر ان دايره كه كل محيط جذر تصحيف ضد تسيير بود هم نشين مصحف كردم تا آن دانكه بنده را نبود ضد تسيير نقد بود بنون وقاف ومراد بتصحيف ان نقد است بنا وفا وعدد حروف ان چهار صد وهشتاد وچهار است وجذر ان بيست ودو است ودايره هرگاه محيط ان بيست ودو فرض شود بايد قطر ان هفت باشد زيرا كه محيط سه برابر وسبع قطر است كه قطر ثلث الا سبع محيط باشد وبحساب ابجد هفت زاء معجمه است پس جذر تصحيف ضد تسيير زاء معجمه است وچون ان مقارن شود با مصحف عقرب كه راء مهمله است زيرا كه نشان عقرب در نجوم زاء معجمه است وتصحيف ان زاء مهمله است زر حاصل شود وهو المطلوب قوله تعالى حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها ان قيل ما النكتة في وضع المظهر هنا موضع المضمر اذ كان حق الكلام ان يقول استطعماهم قلنا كان النكتة فيه التاكيد والتنصيص على الذم وقيل ان قوله استطعما صفة لقوله قرية وليس جوابا للشرط وجوابه هو كونه قال وعلى هذا فالاتيان بالاهل مضافا الى القرية لازم ليحصل الربط بين الصفة والموصوف فلا يكون من باب وضع المظهر موضع المضمر حتى يحتاج الى النكتة ويرد عليه انه كان من الجائز ان يجعل قوله استطعما صفة لاهل قرية بل هو الاولى اذ الاستطعام انما كان منهم وح كان الاتيان بالمضمر كافيا من دون احتياج الى اعادة الاهل فالباعث لجعل صفة لقرية دون الاهل مع كونه خلاف الظاهر ويمكن ان يق النكتة في ذلك اقربية القرية مع جريان سائر الاوصاف والاحكام هنا على القرية كقوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فسر كما فسرناه الا ماذكروا اولا واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى المشهور بين المفسرين ان الضمير

يريد

وله نعم من اول سورة البقرة

في احديهما في الموضعين يرجع الى المرأتين والمعنى ان لزوم امرأتين لاجل انه ان نسيت احديهما فتذكر احديهما وهي المذكرة للاخرى اعني الناسية فان قيل ما النكتة في وضع احديهما موضع الضمير مع انه احضر بان يقول فتذكرها الاخرى اي فتذكر المرأة الناسية المرأة العالمة المتذكرة قلنا الظاهر ان النكتة فيه انه على تقدير الاتيان بالضمير يلزم تقديم المفعول على الفاعل مع ان الاصل والاولى ان يقدم الفاعل وعلى هذا فاحديهما فاعل والاخرى مفعول فاحديهما هي المتذكرة والاخرى هي الناسية لا العكس ويمكن ان يكون المراد باحديهما الاولى احدى المرأتين وباحديهما الثانية احدى الشهادتين وعلى هذا فلا اشكال ويمكن ان يق النكتة فيه انه مع تذكر احديهما ونسيان الاخرى يمكن في بعض الصور ان يذكر كل واحدة منهما الاخرى الناسية ورجحت كثرة القصة على التفصيل فتذكرت المتذكرة في الجملة على التفصيل هذا بقول لو قال فتذكرها الاخرى لكان يلزم انحصار التذكير بواحدة فقط وهي المتذكرة ولما قال فتذكر احديهما افاد تذكير كل منهما الاخرى في صورة نسيان احديهما ثم في الاية اشكال آخر وهو ان كان في قوله لم يكونا تامة واسمها الشهيدين من الرجال فيصير المعنى فان لم يكن الشهيدان من الرجال رجلين وظ ان هذا غير صحيح لاستلزامه سلب الشي عن نفسه وجوابه ان هذا من باب التجريد والمراد انه وان لم يكن الشهيدان رجلين لا الشهيدان بعد الرجال بان يوجد الشهيدان او اكثر ولكن لم يوجد فيهم اثنان من الرجال فاللازم ح ان يكون بدل الرجل امرأتين ويمكن ان يجعل كان تامة ويجعل رجلين حالا كقوله تعالى في سورة الاعراف ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا ان قيل لم لم يقل ما وعدكم كما قال ما وعدنا وما النكتة في ذلك قلنا النكتة فيه ان بعض الموعود لم يكن باسره مخصوصا وعده بهم كنعيم اهل الجنة والبعث والحساب والحاصل

وذلك بان يكون المتذكرة متذكرة في الجملة فاذا احتاجت ما في ذكرها تذكرت الاخرى

ان الموعود المخصوص وعده بهم هو خلودهم في النار وتعذيبهم بها ولا ريب في ان مجرد
ويجب ندامتهم وحسرتهم لا ينحصر بذلك بل دخول المومنين في الجنة وتنعمهم فيها ايضا
مما يشوقهم ويوجب ندامتهم ووعد ذلك انما كان للمومنين دونهم فلو قال وعد كم تخصر موجب
ندامتهم بمجرد تعذيبهم بالنار فاطلق الوعد ليعم الكل ويكثر ندامتهم وحسرتهم ويمكن ان يكون
النكتة فيه بعدهم عن مرتبة الخطاب وعدم قابليتهم واهليتهم لذلك وان كان بوعد العذاب
سؤال لي خالة انا خالها ولي عمة انا عمها ❊ فاما التي انا عمها ❊ فان ابي امه امها ❊
ابوها اخي واخوها الذي ولي خالة هكذا ارسمها ❊ ولسنا هوسا ولا مشركين ❊ شريعتنا المحمدية
جواب الرجل الذي له عمة هو عمها هو رجل له اخ لامه ورجل لا بيه فزوج الاخ بالجدة فاولدها
بنتا فتلك البنت عمة هذا الرجل لانها اخت لابيه وهو عمها لانه اخو ابيها واما الذي له
خالة وهو خالها فهو رجل له جدة لامه واخت لابيه فزوج الجد بالاخت فاولدها بنتا
فهذه البنت خالة الرجل لانها اخت امه وهو خالها لانه اخو امها سؤال الحساب اگر پرسند
که عدد تضاعیف بیوت شطرنج که شصت وچهار است چند است وهر گاه از جمله
دراهم نه حبات گندم فرض شود یعنی در خانه اول یک دانه گندم گذاشته شود تضعیف
شود تا خانه اخر وزن ان گندم تخمینا چه قدر میشود جواب بدانکه اگر در خانه اول
یکدانه گندم فرض شود وتضعیف شود تا اخر مجموع گندمی که بر سبیل تضعیف در شصت و
چهار خانه گذاشته شود بقدری است که دویست وپنجاه وشش مملکت فرض شود
کرده هر مملکتی دویست وپنجاه وشش شهر باشد ودر هر شهری دویست وپنجاه وشش
کاروانسرایی بود ودر هر کاروانسرایی دویست وپنجاه وشش حجره باشد ودر هر حجره
دویست وپنجاه وشش خروار گندم باشد وهر خرواری دویست وپنجاه وشش من باشد

وهر منی دویست وپنجاه وشش درم باشد وهر درمی دویست وپنجاه وشش دانه گندم باشد
مگر مکید رم ازان جمله که ان دویست وپنجاه وپنج دانه باشد واما اول این مطلب را
بیان میکنیم وبعد ازان بیان میکنیم بقواعد حسابیه که عدد این تضاعیف چند میشود
لهذا میگوییم که حکیمی که واضع شطرنج بود چون ان را وضع کرد وبنظر پادشاه عصر رسانید
در نظر پادشاه بسیار مستحسن افتاد وپادشاه با و گفت که صله ان چه توقع داری حکیم
گفت که چون خانهای عرصه هشت در هشت است چنانچه مجموع شصت وچهار خانه است
توقع دارم که در خانه اول ازان یک حبه گندم شفقت فرمایند ودر خانه دویم دو حبه
در خانه سیم چهار حبه ودر خانه چهارم هشت حبه وهمچنین بر وجهی که حصه هر خانه
ضعف خانه سابق باشد انگاه ان مقدار گندم که حاصل شود با نعام بنده شفقت
فرمایند چون پادشاه این سخن را شنید ان را مختصر شمرد وحمل بر دنائت همت حکیم کرد حکیم
باین معنی متفطن شد گفت انچه من طلب کردم خزانه پادشاهان وفا نمی کند پس ان را
به بیان لایق تفهیم پادشاه نمود وخلاصه بیان انکه بدستور مذکور جهت خانه اول یکدانه
گندم فرض میکنیم وجهت خانه دویم دو دانه پس حصه این دو خانه سه دانه باشد وان
را با چهار حبه خانه سیم جمع کنیم هفت حبه شود وان را با هشت حبه خانه چهارم جمع کنیم
پانزده حبه شود وان را با شانزده حبه خانه پنجم جمع کنیم سی ویک شود وان را با
سی ودو حبه خانه ششم جمع کنیم شصت وسه شود وان را با شصت وچهار حبه
خانه هفتم جمع کنیم صد وبیست وهفت شود وان را با صد وبیست وهشت حصه خانه
هشتم جمع کنیم دویست وپنجاه وپنج شود ودرین هنگام خانهای یک سطر تمام شده باشد
واز دویست وپنجاه وپنج صد وبیست وهشت حصه خانه هشتم باشد وصد وبیست

وچون حصه خانه هشتم که وهفت حصه سایر خانهای سطر اول است که هفت خانه باشد ۲۸ است حصه خانه نهم
که اول خانه سطر دوم است ۲۵۶ است که ضعف انست پس ما این دویست وپنجاه وشش
حبه را که حصه خانه اول سطر دوم است درمی فرض کنیم پس جمع خانهای سطر اول یکدرم باشد
الا حبه زیرا که حصه خانه هشتم ۱۲۸ حبه بود وحصه سایر خانها ۱۲۷ حبه بود ومجموع ۲۵۵
حبه میشود وچون یکدرم که در خانه اول سطر دوم است ۲۵۶ است پس ۲۵۵ که حصه
خانهای سطر اول است یکدرم است الا یک حبه وبمثل بیانی که مذکور شد جمیع هشت
خانه سطر دوم ۲۵۵ درم باشد وچون یکدرم الا حبه سطر اول بر ان اضافه شود
۲۵۶ الا حبه درم شود پس مجموع خانهای دو سطر ۲۵۶ درم باشد الا حبه پس
این مقدار را یکمن فرض کنیم وچون حصه خانه هشتم از سطر دوم صد وبیست وهشت درم
میشود لهذا ضعف ان که دویست وپنجاه وشش است حصه خانه اول از سطر سیم میشود
پس حصه خانه اول سطر ثالث یکمن است نظر بفرض مذکور وبر مثل بیانی که مذکور شد جمیع
خانهای سطر ثالث دویست وپنجاه وپنج من باشد وچون یکمن الا حبه سطر دویم بر ان
اضافه شود دویست وپنجاه وشش من باشد الا حبه پس حصه جمیع خانهای سه سطر یعنی
قدر یعنی ۲۵۶ من باشد الا حبه پس این مقدار را یک خروار فرض کنیم وچون حصه خانه هشتم
از سطر سیم ۱۲۸ من بود لهذا ضعف ان که ۲۵۶ من است حصه خانه اول سطر چهارم است
پس حصه این خانه نظر بفرض یک خروار خواهد بود وبمثل بیان مذکور جمیع خانهای
سطر چهارم ۲۵۵ خروار خواهد شد وچون یک خروار الا یک حبه که حصه جمیع خانهای
سطر سیم است بان اضافه شود ۲۵۶ خروار خواهد شد پس حصه جمیع خانهای چهار سطر
این مقدار یعنی ۲۵۶ خروار خواهد بود الا یک حبه پس این مقدار یعنی دویست وپنجاه وشش

خروار را یک حجره فرض کنیم وبدستور مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای پنج سطر ۲۵۶ حجره
شود وان را کاروانسرایی فرض کنیم وبطریق مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای شش سطر
۲۵۶ کاروانسرا باشد وان را شهری فرض کنیم وبنحو مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای
هفت سطر ۲۵۶ شهر باشد وان را مملکتی فرض کنیم وبمنوال مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای
هشت سطر ۲۵۶ مملکت باشد پس خلاصه تضاعیف خانهای شطرنج بنا بر تقریر مذکور دویست
وپنجاه وشش مملکت باشد که در هر مملکتی ۲۵۶ شهر باشد ودر هر شهری ۲۵۶ کاروانسرا
باشد ودر هر کاروانسرایی ۲۵۶ حجره باشد ودر هر حجره ۲۵۶ خروار گندم باشد که هر
خرواری ۲۵۶ من باشد وهر منی ۲۵۶ درم باشد ودر هر درمی ۲۵۶ حبه باشد الا یک
ازان جمله که ۲۵۵ حبه باشد وچون حقیقت حال در تضاعیف بیوت شطرنج ازین حیثیت
معلوم شد میگوییم هر گاه خواهیم عدد تضاعیف مجموع خانهای شطرنج را بدانیم که ان عدد جمیع
حبات گندمی است که در دویست وپنجاه وشش مملکت فرض شده ان را بدو طریق معلوم میتوان
کرد طریق اول که عدد بیوت شطرنج که شصت وچهار است بگیریم وببینیم که عدد تضعیفات
ان تا واحد چند است یعنی ببینیم که چند مرتبه که تضعیف شود عدد مذکور یعنی عدد خانهای
شطرنج حاصل میشود پس اثنین را بعدد ان تضعیفات مربع بگیریم یعنی اثنین را مربع کنیم و
حاصل را مربع کنیم وهمچنین با تربیع بان عدد حاصل شود بعد ازان یکی از مربع اخیر نقصان
کنیم تا مطلوب حاصل شود وبنابرین میگوییم عدد تضعیفات شصت وچهار تا واحد شش است
زیرا که تضعیف واحد دو است وتضعیف دو چهار است وتضعیف چهار هشت است وتضعیف
هشت شانزده است وتضعیف شانزده سی ودو است وتضعیف سی ودو شصت وچهار است
واین مجموع شش تضعیف است لهذا اثنین را بنحو مذکور شش نوبت مربع کنیم وگوییم پنج

اوّل ۴ است ومربع دوّيم ۱۶ است ومربع سيم ۲۵۶ ومربع چهارم ۶۵۵۳۶ ومربع
پنجم ۴۲۹۴۹۶۷۲۹۶ ومربع ششم ۱۸۴۴۶۷۴۴۰۷۳۷۰۹۵۵۱۶۱۶
وچون ازاين مربع اخير كه مربع ششم است يكي نقصان كنيم مابقي عدد مجموع واحد وتضعيفات
شصت وسه گونه اوست پس اگر بازاء خانه اوّل يك درهم يا يك حبه از حبات فرض شود
وبازاء خانه دوّم دو وبازاء خانه سيم چهار وبازاء چهارم هشت وهكذا تا خانه شصت
وچهارم عدد مجموع آن دراهم يا حبات كه بازاء مجموع خانهاي شصت وچهارگانه فرض شده
همان عدد مربع ششم است طريق دوّيم طريقي است كه ملا شرف الدين علي يزدي درين رباعي
بنظم آورده ؛ تضعيف يكي نوبه كه بود هشتم بار ؛ آسان بود از نسر ضرب وتضعيف كار ؛
درجمع يكي زبار ثالث بردار ؛ درياب وشرف را بدعائي يادار ؛ ومراد از نود درين
رباعي ۲۵۶ است كه عدد خانه نهم است همچنانكه سابقا مفصل مذكور شد كه هرگاه بازاء
خانه اوّل واحد فرض شود وبازاء خانه دوم اثنين وهمچنين هر خانه بترتيب ضعف سابق
آن فرض شود حصه خانه نهم ۲۵۶ مي شود وچون ضرب عددي در عدد ديگر عبارت است
از تحصيل عددي كه نسبت آن باحد مضروبين مثل نسبت مضروب ديگر باشد بواحد پس چون
نود را در نفس خود ضرب كنند عددي شود كه نسبت او بنود مثل نسبت نود باشد بواحد
پس حاصل كه مربع نود است عدد خانه هفدهم باشد زيرا چون خانه هفدهم نهم خانه نهم است
پس نظر بقاعده ضرب نسبتي كه عدد خانه نهم بواحد دارد همان نسبت عدد خانه هفدهم بعدد خانه نهم
داشت وچون اين مربع يعني مربع نود در نفس خود ضرب شود مربع ديگر حاصل شود كه نسبت او بمربع
اوّل يعني مربع نود مثل نسبت مربع اول باشد بواحد پس مربع ثاني عدد خانه سي وسيم باشد زيرا
كه هم چنانكه خانه هفدهم هفدهم خانه اوّل است خانه سي وسيم نيز هفدهم خانه هفدهم است

نهم خواهد دانست

نسبتي

نسبتي كه عدد خانه هفدهم بواحد دارد همان نسبت عدد خانه سي وسيم بعدد خانه هفدهم
دارد وچون مربع ثاني را مربع كنيم يعني در نفس خودش ضرب كنيم عددي يعني مربع ثالث حاصل
شود كه نسبت او بعدد مربع ثاني مثل عدد مربع ثاني باشد بواحد پس اين مربع ثالث عدد
خانه شصت وپنجم باشد اگر اين خانه در عرصه شطرنج بودي زيرا كه هم چنانكه خانه سي وسيم
سي وسيم خانه اوّل است همچنين خانه شصت وپنج سي وسيم خانه سي وسيم است پس نسبتي
كه عدد خانه سي وسه بواحد دارد همان نسبت عدد خانه شصت وپنج بعدد خانه سي وسه
دارد اما چون خانه شصت وپنج در عرصه شطرنج وجود ندارد وخانهاي آن شصت و
چهار است پس هرگاه مربع ثالث تنصيف شود عدد خانه شصت وچهارم حاصل شود زيرا
كه عدد خانه شصت وپنجم ضعف عدد خانه شصت وچهارم است بنا بر فرض كه عدد هر خانه
ضعف عدد خانه سابق است وچون از خواص اعداد مبتدأه از واحد بر نسبت ضعف اين است
كه هر يك از اعداد مذكوره زايد است بر مجموع اعداد ما تحت خود بواحد يعني يك هرگاه از
عدد اخير يكي نقصان شود مجموع اعداد مذكوره يعني مجموع اعداد عدد اخير با اعداد سابقه
بر آن حاصل شود لهذا چون از ضعف عدد خانه شصت وچهارم كه مربع ثالث است يكي نقصان
كنيم عدد مجموع خانهاي شصت وچهارگانه حاصل شود وهو المطلوب قال الله تعالى في موضع
لا تقتلوا اولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم وقال في موضع اخر ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق نحن نرزقهم واياكم الوجه في تقديم المخاطبين في الوعد بالرزق على الاولاد
في الاية الاولى والعكس في الاية الثانية ان الخطاب في الاية الاولى مع الفقراء بدليل قوله
من املاق فكان رزق انفسهم اهم والخطاب في الاية الثانية مع الاغنياء بدليل قوله خشية
املاق فكان الاهم الانسب دفع الخوف من الاملاق لاجل الانفاق والاولاد ببيان ان رزقهم

مال الله تعالى

على الله وانه تعالى يرزقهم كذا قال الشيخ الطوسي في التبيان **مسئلة** مات رجل وترك
اربع نسوة بنكاح صحيح واحدة منهن ترث ولا تأخذ المهر والثانية ترث ولا مهر لها و
الثالثة تأخذ المهر ولا ميراث لها والرابعة لا مهر لها ولا ميراث كيف يتحقق هذا الفرض
الجواب هذا رجل عبد تزوج بمولاه امتين ثم اعتق العبد وتزوج بامرأة مسلمة واخرى
ذمية ثم اعتق مولاه احدى الامتين ثم مات الزوج فالمسلمة ترث وتأخذ المهر والمعتقة
ترث ولا مهر لها والكتابية تأخذ المهر ولا ميراث لها والامة الاخرى لا مهر لها ولا ميراث
مثال حسابي ان قيل اي عددين كل منهما مجذور ومع ان مجموعهما ايضا مجذور وقلنا هذا يوجد
في زوجين وفي زوج وفرد مثال الاول ستة وثلثون واربع وستون ومثال الثاني
تسعة وستة عشر وقد نظم ذلك بالفارسية هكذا دو مجذوري كه باشد جمله مجذور ؛
بيابي ار دو زوج وزوج وفردي ؛ مثالش لو سد يو طي وليكن
بيابي گر تو از فرد ديو مردي ؛ **معما** باسم دبير ؛ از گردش دهر چون
جواني شد طي ؛ مبادچو شيشه اشك ومينا چوني ؛ پايان شباب مدامي دل
هوشدار ؛ چون پشت دوتا شود چه آيد از وي ؛ مراد از چون پشت چيست است
كرد دركتاب شبيه آنست وچون پشت دوتا شود يعني تثنيه شود پستان مي شود و
انجه از پستان مي آيد شير است وچون پايان شباب كه باست باشير ضم شود دبير مي شود
شبهة معروفة ما يستلزم وجوده وعدمه لحمارية زيد فهل هو موجود او معدوم وعلى
التقديرين يلزم المحال اذ على كل منهما يلزم حمارية وهو محال وهذه الشبهة هي الشبهة المشهورة
بالشبهة الحمارية وجوابها ان لزوم المحال انما هو على تقدير ان يتصف شيء في نفس الامر بتلك الا
وجوده وعدمه لحمارية زيد ثم يكون موجودا او معدوما واما اذا لم يتصف شيء بذلك فلا

يلزم

يلزم محال فانا نختار ان الشيء المستلزم الحمارية كذلك معدوم وعدمه بعدم الاستلزام لا
بالعدم لا لانتفاء الاستلزام ولو عاد السائل وقال ان الشيء الذي يستلزم وجوده حماريته
وكذا عدمه باقي وجه كان ولو تقدم الاستلزام فهل هو موجود او معدوم فنعود ايضا ونقول
ان المحال انما يلزم بعد اتصاف شيء في نفس الامر بهذا الاستلزام ادعي يلزم المحال على التقادير
واما اذا لم يتصف به شيء في نفس الامر اصلا فلا يلزم من عدمه بعدم الاستلزام محال و
هكذا كلما اعاد السائل نعود ايضا بمثله ولا يخفى ان هذه شبهة يمكن اجرائها في الزام
اي محال اريد وكذا في اثبات كل حكم شرعي وفي نقضه فلا يمكن الاستدلال بها وقد استدل
بها العلامة في المختلف على جواز الصلوة في التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول
كما هو ظ المبسوط وتوضيح ذلك ان الاصحاب اختلفوا في جواز الصلوة في التكة والقلنسوة
المعمولتين من وبر غير الماكول فذهب الاكثر ومنهم الشيخ في النهاية الى المنع وقال في ط
بالكراهة واحتمله صاحب المعتبر بعد ان رجح المنع اولا والعلامة احتج في لف للمبسوط بانه قد
ثبت للتكة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة فيهما وان كانتا نجستين
او من حرير محض فكذا يجوز لو كانتا من وبر غير الماكول وبان الملزوم للمدعى موجود او عدما
ان كان ثابتا ثبت المط وكذا ان كان منتفيا ثم اجاب عن الدليل الاول ثم قال والجواب
عن الثاني بالمنع من استلزام نفي الملزوم حالتي وجوده وعدمه المط لجواز كون النفي راجعا
الى الذات لا الى وجودها مع فرض استلزامها وجودا وعدما المط وظ ان قوله وبان
الملزوم للمدعي هو الشبهة المذكورة فقد عيلت بها لاثبات حكم شرعي هو جواز الصلوة
في التكة والقلنسوة المذكورتين وحاصلها ان ما يستلزم وجوده وعدمه لجواز الصلوة
فيهما ان كان ثابتا ثبت المط وكذا ان كان معدوما وما ذكره من جوابها من المنع

من استلزام نفي الملزوم الخ اشارة الى الجواب الذي ذكرناه وحاصله ان ثبوت لم سطر
انما هو اذا كانت ذات الملزوم في الواقع حالتي وجوده وعدمه مستلزما للمطر ثم فرض وجوده
او عدمه والاستلزام بمعنى انه يمتنع ثبوت ذات يكون ملزوما في الحالتين للمطر فالنفي
راجع الى الذات لا الى وجودها مع فرض كونها ملزومه في الحالتين له وعلى ما ذكرناه من عدم
صلاحية هذه الشبهة للاستدلال بها في اثبات كل محال وفي كل حكم شرعي وبعض يظهر
ان غرض العلامة من ايرادها ليس الاستدلال والاثبات كما يعهد بها بل انما ذكرها لاجل انها
تشحيذ الاذهان الناظرين وتحديد الافهام المتعلمين واشار الى جوابها لئلا يتحير بعض
الطلاب اذا اوردت عليهما ولم يقدر على حلها ثم بمثل الجواب الذي ذكرناه الشبهة المذكورة
يندفع شبهة مشهورة اوردت على كون النسبة خارجة عن الطرفين اعني المنتسبين وهي المنتسبين م
انا اذا اخذنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنها شيء من المفهومات اصلا ثم نسبنا
هذا الجميع الذي لا يخرج منه شيء من المفهومات الى جزئه فلا شك في انه يتحقق نسبة بين
المجموع وبين هذا الجزء فتلك النسبة داخلة في المجموع لفرضه بحيث لا يشذ منه
مفهوم اصلا وخارجة عنه ايضا اذ النسبة خارجة عن طرفيها ولقوة هذه الشبهة ذهب بعض
الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجة عن الطرفين ولا يخفى فساده فالصحيح ان
يدفع بمثل الجواب المذكور بان يقال فرض جميع المفهومات بحيث لا يشذ منه مفهوم
ممكن الحصول لا يجامع فرض نسبة هذا الجميع الى جزئه بل فرض الجميع بالحيثية المذكورة
مع نسبته الى جزئه يتضمن اعتبار النقيضين وذلك لان كونه بحيث لا يشذ منه مفهوم
يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبته الى شيء ونسبته الى جزئه يتضمن امكانها فكانه
قلت جميع المفهومات التي نسبته الى جزئه خارجة عنه وداخلة فيها تلك النسبة خارجة عنه

ام لا

حكمة مايدل

وانما اذا فرض جميع المفهومات بحيث لا يخرج منه مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولو بعمل ذلك الفرض ١٢

ام لا نعم يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وقلنا ان نسبته الى جزئه خارجة
عنه لعدم حصولها حين الفرض فذلك الفرض لا يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شيء فايده
حكمية قيل لو جاز وجود غير المتناهي لزم قطع الخطين معا او احدهما مسافة غير متناهية في
زمان متناه اقول بيان ذلك انه لو وجد خطان غير متناهيين قلنا ان نفرض انتقال احدهما
من الموازاة الى وضع المسامتة فاذا انتقل احدهما من الموازاة الى المسامتة لا بد ان يحصل هذا
الانتقال بحركة في الجانب يقطع احدهما الاخر حال الدور وذلك لان المسامتة نقيض الموازاة
والمتوازيان خطان لا يلاقي احدهما الاخر ولو اخرجا الى غير النهاية فالمسامتان خطان يلاقي
احدهما الاخر عند لا تناهيهما وفيما نحن فيه فرض الخطان غير متناهيين فيجب ملاقاتهما لا يجوز
ملاقاتهما بالطرف لمنافاته اللانهاية المفروضة فيجب ان يكون الملاقات بوسط وهو التقاطع
فنقول اي نقطة فرض وقوع التقاطع عليها يكون ما فوقها من الخط غير متناه كما هو الفرض وظاهر ان كل نقطة يفرض
التقاطع حاصلا قبلها فلا بد ان يحصل التقاطع بنقطة فوقها فان نقطة تفرض ولو الى غير النهاية بها يكون التقاطع ١٢
حصول التقاطع بها اولا بد وان يحصل التقاطع بنقطة اخرى فوقها فيلزم ملاقات
الخط المايل جميع النقاط الفوقانية الغير المتناهية من الخط الغير المتناهي فيلزم قطع الخط الغير
المتناهي في زمان متناه وهو زمان الحركة اليه فتامل وهذا البرهان قريب الى راجع الى
برهان التخلص الذي اورده ابن كمونة في شرح التلويحات وهو انا نفرض خطين غير متناهيين
متقاطعين فنخرج احدهما من مركز كرة فاذا فرض تحرك الكرة بحيث يخرج القطر من المقاطعة
الى الموازاة فلا بد ان يتخلص عن الخط الاخر وهو انما يكون عند نقطة ينتهي بها الخط لكونه
غير متناه توضيح عبارة المعلم الثاني وهو قوله وجه تساوي الزوايا الثلث للقائمتين اذا
اسقط الاربع من الست بقي اثنان بيانه اذا اخرجنا ضلع ب ح من مثلث ا ب ح من الطرفين

توضيح عبا

الى د ه واخرجنا من نقطة ا المحيط خطا موازيا لخط د ه حدثت من وقوع ا ب على د ه زاويتان
معادلتان لقائمتين ومن وقوع ا ح عليه ايضا زاويتان كذلك ومن وقوع احدهما على ح د
ايضا زاويتان كذلك فهذه ستة زوايا معادلة لست قوائم ووجه المعادلة ظاهر وهي مشتملة
على الزوايا الثلث للمثلث والاربع الحادثة من خارج اعني ح ا ب ا ب د ا ح ه ا ح ز ثم
نقول زاويتا ح ا ب ا ب د معادلتان لقائمتين لانهما داخلتان في جهة واحدة حادثتان
من وقوع خط ا ب على ز ح د ه المتوازيين بالتاسع والعشرين من اولى الاصول فعادلتا
لقائمتين وبمثل ذلك تبين ان زاويتي ز ا ح ا ح ه ايضا معادلتان لقائمتين
فاذا اسقطت هذه الاربع المعادلة لاربع قوائم بقي من الستة المعادلة لست قوائم
زوايا الثلث للمثلث معادلة لقائمتين وهو المطلوب والعبارة محتملة لوجهات اخرى ذكرناها في توضيح الاشكال ثم لو اخرج ا ب من جهة ب يحصل زاويتان
اخريان معادلتين لقائمتين فلو قيل لو اسقط الست من الثمان بقي اثنان لكان صحيحا
ولو اخرج ا ح من جهة ح يحصل ايضا اخريان معادلتين لقائمتين فح لو قيل لو اسقطت
الثمان من العشر بقي اثنان لكان صحيحا ولو اخرج احدهما من جهة ا ايضا يحصل اخريان
كذلك فح لو قيل لو اسقطت العشرة من اثني عشر بقي اثنان لكان صحيحا ايضا في الحد
بيننا وبينكم عيبة مكفوفة اي صدور منطوية على ما فيها وهذا مثال يضرب للصدق والنقية من
الغل والغش فيما اتفقوا عليه من الصلح والهدنة وقيل معناه ان الشر بيننا مكفوف كما تكف العيبة
اي الوعاء على ما فيها من المتاع فكانهم قد جعلوا ما اصطلحوا عليه في وعاء لا شرح الى الفعل عليه
قال الكافر خالطوهم بالبرانية وخالفوهم بالجوانية اذا كانت الامارة صبيانية اصل البراني من
الخارج والجواني من جوا البيت اي داخله والالف والنون فيهما من زيادات النسب والامرة بالكسر



ف زيد م

في الحد

الامارة

الامارة فالمعنى خالطوا الناس بالعلانية والظاهر وخالفوهم بالسر والباطن اذا كانت الامارة بيد
الصبيان والسفهاء وفي حديث سلمان من اصلح جوانيه اصلح برانيه اي من اصلح بالطنه فقد اصلح
ظاهره وفي حديث ايضا ان لكل امرء جوانيا وبرانيا معما باسم ضيا نقاش قلم
كرفت وقد تو نكاشت پرگار كشاده رانگونسار بداشت تا دو خطت كشيد ولي از نابود
بودان رقمي وجاي انديشه نكاشت مراد هر يك ز قلم وقد صورت رقم يك است كه
الف باشد و مراد از پرگار كشاده نگونسار صورت رقم هشت است و مجموع بر اين هيئت
باشد ١١٨ كه هشتصد و يازده است و مجموع حروف ضيا اين قدر باشد معما باسم بابر
زوج اول كبر و نصفا و نصف ضعف او پس بكن دو ضعف هر يك ضعف ضعف
تا شود نام شهي حاصل كه ضرب تيغ او ميكند تضعيف تضعيف مخالف روز حرب
مراد از زوج اول دو است كه ب باشد و از نصف آن يك است كه الف باشد و نصف
ضعف آن باز دو است كه ب باشد و مجموع آن پنج ميشود و ضعف ضعف پنج بيست مي شود
و ضعف پنج ده مي شود و چون بيست در ده ضرب شود دويست ميشود كه ر است و چون
ر با سه حرف سابق كه ب ا ب باشد ضم شود بابر مي شود وهو المطلوب معما باسم خسرو
گر روز نخست هم خودش چون باخوش سر منزل جانها همه خاك در اوست مراد انست كه از
لفظ نخست خودش كه باز نخست باشد يعني ابتداء آن كه خ باشد برود هم چنانكه
ان كه تا باشد باز برود يعني ر و شود باين معني كه بدل بان شود سؤال امتحاني ان
قيل قد صرحوا بانه لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم ان يكون طوالع الربع المحدود بالاعتدال
في خط الاستواء ربعا او اكثر من الربع كيف لزوم ذلك قلنا بيان ذلك انه قد تقرر في
الهيئة ان الطوالع المحدودة بالاعتدال في خط الاستواء اذا كانت اقل من الربع فهي

معما

٣ ح

اعظم من المطالع لانها حينئذ دون قائمة والمطالع دون حادة فالمطالع اقصر فاذن لو كان
المعدل والبروج مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى وطلع ربع المعدل الربع الاجزاء منه كانت
الطالع معه من البروج اكثر منه لما عرفت واقل من الربع اذا الربع الطوالع يطلع مع الربع من
المطالع فح لو كان ما هو لا اكثر من الطوالع اقل من الجزء حتى ينقسم الجزء الى اصول او لزم
بطل الجزء ولزم الخلف وان كان بقدر الجزء فيكون طوالع الربع الاجزاء منه ربعا فيكون طوالع
الربع من المعدل اكثر من الجزء مع ان طوالع الربع ربع فيلزم ان يكون طوالع الربع المذكور
اكثر من الربع مع انه يلزم ان يكون ربعا سؤال اخر امتحاني قيل لو وجد الجزء الذي لا يتجزى
لزم ان يكون قطر الفلك الاعظم ثلثة اجزاء ما وجه اللزوم قلنا وجهه انه على وجود الجزء انا لو
فرضنا قطرا آخر منه على فوق هذه الخطوط الثلثة بحيث تقاطعها ولا يخرج عن السطح الحادث
من تماسها لزم ان يكون هذا القطر المقاطع ثلثة اجزاء لانه يقاطع كل واحد من هذه الخطوط الثلثة
من دون خروج عنها فيجب ان يكون ثلثة اجزاء كل جزء منه فوق خط اذ لو وقع اكثر من جزء
واحد منه فوق خط لزم انطباقه عليه والفرض تقاطعه ولتوضيحه نفرض خطوط اب اج
اد متماسة ولتركيبها عن الاجزاء يحدث سطح يشتمل عرضه على ثلثة اجزاء فنفرض قطر اد
على هذا السطح بحيث يقاطع الخطوط الثلثة ولا يخرج عنه فهذا القطر ان لاقى كل واحد منها
بجزء لزم انحصاره في ثلثة اجزاء وان لاقى الكل او بعضها باكثر من جزء لزم عدم كونه
مقاطعا له وهو خلاف الفرض فان قيل لا حاجة الى فرض وتر بل
يكفي فرض وتر واحد مع القطر وفرض قطر اخر فوقهما بحيث تقاطعهما ولا يخرج عن سطحهما فح
يلزم كون قطر الفلك جزئين وهو ابلغ وعلى هذا فنوق في الامتحان لو وجد الجزء يلزم كون
قطر الفلك جزئين وهو يلزم الاعظم جزئين كيف بيان ذلك فنجاب بفرض قطر ووتر ملاصق معه

وفرض

وفرض قطر اخر فوقهما فيلزم كون هذا القطر جزئين لما ذكر قلنا لو فرض قطر ووتر ملاصق
معه فالخط الثالث الذي يفرض فوقهما لا يمكن ان يكون قطرا بل يكون وترا بخلاف الخط الرابع
المفروض على فوق خطوط ثلثة هي القطر ووتران من جنبيه الاصقان له والحذو وانما هو كون القطر
ثلثة اجزاء او جزئين واللازم على التقدير المذكور كون الوتر جزئين وهو ليس في الغرابة
ككون القطر ثلثة اجزاء ثم الوجه في عدم كون الخط المفروض على فوق قطر ووتر ملاصق له
قطرا انه لا يمكن ان يمر بالمركز لاستلزام مروره به اعوجاجه لانطباق نصفه على الوتر ونصفه
على القطر فلا بد ان لا يمر بالمركز حتى يتصور انطباق بعضه على الوتر وبعضه على القطر لاعوجاج
وانما قلنا بخلاف الخط المفروض على فوق ثلثة خطوط هي القطر ووتران من جنبيه لانه يمكن
ان يمر هذا الخط الرابع على المركز والخطوط الثلثة بلا اعوجاج بان ينطبق بعضه على احد الوترين
وبعضه على الاخر وجزء منه على القطر في المركز فتامل سؤال اخر امتحاني ان قيل هل بانه لو
ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم بطلان الشكل الحماري كيف بيان ذلك قلنا بيان ذلك على ما ذكروه
انا اذا فرضنا احد اضلاع مثلث واقعا على جدار قائم على الارض وفرضنا ضلعا اخر منه على
سطح الارض بحيث يكون الضلع المفروض على الجدار قائما عليه فيكون ضلعه الاخر اعني وتر القائمة
احد طرفيه على الجدار واقعا على طرف الضلع الاول وطرفه الاخر على الارض واقعا على طرف الضلع
الثاني ونفرض كل واحد من الضلعين الاولين اعني المفروض على الجدار والمفروض على الارض
الذي هو قاعدة المثلث مائة جزء فيكون احدى زوايا المثلث اعني القائمة في موضع قيام
الجدار على الارض واحد مسلق الارض بعيدة منها بمائة جزء والاخرى على الجدار بعيدة عن الاولى
ايضا بمائة جزء ثم ينحدر محل ملاقات الوتر والخط الواقع على الارض اعني الزاوية التي على الارض بجزء
بحيث يبعد عن الجدار فاذا تحركت هذه الزاوية جزء تحرك الخط الواقع على الجدار ايضا جزء فيقع

منه على الارض فح اما ان يتحرك طرف الوتر الملاقي للجدار ايضا جزء اي اما ان يهبط طرفه
المتصل بطرف الضلع الواقع على الجدار ايضا جزء او اقل من جزء واحد او اكثر منه والاول
يوجب مساواة وتر القائمة لمجموع الضلعين الباقيين لانه كلما تحرك الزاوية الواقعة
على الارض جزء تحرك جزء من الضلع الواقع على الجدار اي وقع جزء منه على الارض ووصل
بالضلع المفروض على الارض وهبط ايضا طرف الوتر الملاقي للجدار منه بقدر الجزء فاذا تحرك
الزاوية المفروضة مائة جزء حتى يقع جميع الضلع الواقع على الجدار على الارض ويصير الضلعان
خطا واحدا واقعا على الارض مقداره مائتا جزء وصل رأس الوتر المتحرك من فوق الجدار
اسفله الى الارض وانطبق الوتر على الخط الذي هو مجموع الضلعين فيلزم مساواة الوتر الذي
هو احد اضلاع المثلث للضلعين الاخرين وهذا يبطل الشكل الحماري للمثلث لا طول من كل
ضلعين للمثلث من ضلع واحد منه والثاني يوجب الانقسام مع انه يوجب ايضا كون الوتر اطول
من الضلعين وعلى الثالث ايضا يلزم الانقسام ان كان الزائد عن جزء واحد بعض الجزء بان
يقطع طرف الوتر المتحرك على الجدار في مدة قطع الزاوية من الارض جزء جزء او احدا او
جزئين او ثلثة او اكثر مع كسر من الجزء ايضا وان كان الزائد جزئين او اكثر بلا كسر فما في الكلام
فيه وقد يقرر ذلك بوجه اخصر يبتني على وضع السلم على الجدار ولذلك يسمى بالبرهان السلمي وهو
انا نفرض سلما على حائط بحيث يكون بين اسفل الحائط وراس السلم عشرة اذرع مثلا وكذا
بين اسفليهما اي اسفل الجدار والسلم ثم نجر السلم على الارض وهو مائل براسه الى الحائط بحيث
يعظم قاعدة المثلث آنا فآنا فكلما قطع على الارض جزء قطع راسه على الحائط جزء وهكذا فاذا
قطع عشرة اذرع انطبق السلم على قاعدة المثلث فكان السلم عشرين ذراعا فساوى مجموع الضلعين
فيلزم كون ضلعي المثلث كالثالث وهو يبطل بالشكل الحماري هذا لما ذكر في بيان المطلوب

المذكور

المذكور وفيه انه لقائل ان يقول ان طرف الوتر او راس السلم يقطع من الجدار عند قطع جزء
من الارض ازيد من جزء والزيادة ليست كسرا من الجزء بل جزء او اكثر تام فاذا قطع الزاوية
المفروضة او اسفل السلم جزء من الارض قطع طرف الوتر او راس السلم جزئين او ثلثة او اكثر
بلا كسر فح اذا وصل راس السلم الى الارض لا يكون المقطوع من الارض عشرة بل اقل منها فينطبق
السلم الذي هو الوتر على ضلع وبعض ضلع اخر لا على مجموع الضلعين حتى يلزم كون ضلع
من المثلث كالضلعين الاخرين فانه على انتفاء الجزء وبطلانه لو اقيم الذراع او مثله
مقام الجزء واورد لزوم مساواة الضلع للضلعين لا بد ان يق في الجواب ان طرف الوتر
او راس السلم يقطع من الجدار اكثر مما يقطعه الزاوية المفروضة على الارض او اسفل السلم
فالقائل بالجزء ايضا ان يقول ان المقطوع من الجدار اجزاء تامة اكثر من الاجزاء المقطوعة
من الارض فتامل سؤال اخر امتحاني قيل لو وجد الجزء لزم اما كون المتقاطعين متلاقيين او
متوازيين او كون المتقاربين من جهة متباعدين فيها كيف بيانه جوابه ان بيان ذلك
انا نفرض دائرة مركبة من الاجزاء ونخرج فيها خطين مارين بالمركز بين طرفيهما جزء واحد
من محيط الدائرة فهما متقاطعان على المركز فالانفراج الذي بينهما قبل التقاطع لا يمكن ان
يكون اقل من الجزء لاستلزامه الانقسام فاما ان يكون بقدر الجزء او اكثر والاول يلزم
الاول والثاني الثاني سؤال اخر امتحاني قيل لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى
لزم ان يكون البعد اي قصر الخطوط ما بين جزئين مثلا خمسة وسبعة وهو تناقض كيف يلزم
ذلك جوابه ان وجه اللزوم في ذلك انه لو فرض مثلث متساوي الساقين كل منهما
ثمانية اجزاء وقاعدته سبعة لزم ان يكون ما بين طرفي ساقيه خمسة من قاعدته لاشتراك
طرفيها والثامن الذي هو راس المثلث اعني مجمع الساقين مشترك انهما بينهما فما بين الساقين

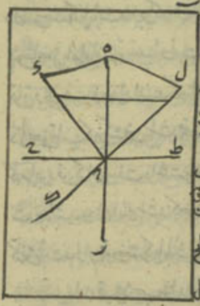
من الساقين ان كان واحدا فبين السادسين منهما اثنان وبين الخامسين منهما ثلثة وبين الرابعين اربعة وبين الثالثين خمسة وبين الثانيين ستة وبين الاولين سبعة وقد كان خمسة فيلزم الفساد المذكور اعني كون البعد بين هذين الجزئين اعني الاولين خمسة وسبعة وان كان بين السابعين اكثر من جزء فالفساد اشد فلابد ان يكون ما بينهما اقل من جزء فيلزم الانقسام ويبطل وجود الجزء سؤال اخر امتحاني قيل لو وجد الجزء لزم مساواة قاعدة قطعة الداير لقوسها كيف يلزم ذلك جوابه انه لو فرض دايرة ووصل بين الجزئين منها القطر ثم وصل بين ثمانية اجزاء يتوسطها القطر وبين نظايرها باوتار ثمانية ثم وصل بين طرفي الوترين الاقصرين بخط مستقيم كان هذا الخط تسعة اجزاء لانه مركب من ثمانية اجزاء من الاوتار الثمانية ومن جزء من القطر وهو وتر لقاعدة القوس التي فرضت مركبة من اجزاء ثمانية يتوسطها القطر فيدخل فيما بينها جزء اخر من الداير هو طرف القطر فاذا ساوت قاعدة القطعة قوسها حديث مشكل روى الشيخ في التهذيب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن صالح بن عقبة قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل ضرب رجلا فنقص بعض نفسه باي شيء يعرف قال بالساعات قلت وكيف بالساعات قال ان النفس يطلع الفجر وهو في الشق الايمن من الانف فاذا مضت الساعة صار الى الشق الايسر فينظر ما بين نفسك ونفسه ثم يحسب ثم يؤخذ بحساب ذلك منه اصل المراد ان الغالب ان النفس في اول اليوم يكون في الشق الايمن من الانف يعني ان الشق الايسر منه يكون في هذا الوقت منسدا ويخرج النفس من الشق الايمن في الاكثر وهذا اخبار من المعصوم ظهر له بالتجربة او بطريق اخر فمعنى الخبر ان من نقص نفسه بضرب غيره بعد انفاسه في ساعة ثم بعد انفاس الصحيح ايضا فيها ويؤخذ

التفاوت بينهما ثم يوزع الدية الكاملة التي بازاء انقطاع النفس بالكلية على اعداد انفاس الصحيح ويعطى ان ما يقع بازاء التفاوت كم هو فيؤخذ من الضارب والمستفاد من الحديث انه لو كان العد في الساعة الاولى من اليوم يؤخذ عدد الانفاس فيها من الشق الايمن من الانف ولو كان في الساعة الثانية يؤخذ عددها من الشق الايسر منه وهكذا ولا ريب في ان استعلام النفس يتوقف على هذا ولا يلزم عدها بكذلك فالحمل اما ذكر ذلك استطرادا ثم ما تضمنه هذا الحديث من حكم نقص النفس ومعرفته بالساعات لم يعمل به احد من فقهائنا سوى يحيى بن سعيد في جامعه حيث قال ويعرف نقص النفس بالساعات لانه من طلوع الفجر يكون في الشق الايمن من الانف ثم بعد ساعة يكون في الشق الايسر فينظر ما بين نفسك ونفسه ثم يحسب ثم يؤخذ بحساب ذلك وقال العلامة في التحرير في انقطاع النفس الدية وفي بعضه بحساب ما يراه الامام شعر عربي لا يكون العير مهرا لا يكون المهر مهر معنى المصرع الاول ظاهر وقوله لا يكون في المصرع الثاني تاكيد لقوله لا يكون في المصرع الاول وقوله المهر مهر مبتدا وخبر شعر اخر ربما انقض على كوكب عفريت جن في الدجى الاجدل قوله كوكب فرع على انه فاعل انقض وقوله عفريت مجرور بقوله على وهذا مبني على جواز الفصل بين الجار والمجرور وقوله الاجدل مرفوع على انه فاعل رب والمعنى رب الاجدل كانقضاض كوكب على عفريت جن في الدجى والحاصل ان مرور الاجدل كان كمرور الشهاب الثاقب على مردة الجن في الليل شعر اخر اعن ترسمت من خرقاء منزلة ماء الصبابة من عينيك مسجوم العين المفتوحة في قوله اعن بدل عن الهمزة المفتوحة وهذا الابدال جائز عندهم كما صرح به في مغني اللبيب وغيره فالمراد أأن ترسمت والترسم بمعنى التامل والتفكر وقوله ان منصوب بنزع الخافض اعني لفظة من وهي متعلقة بقوله مسجوم فالمعنى من التامل في منزلة من خرقاء يسجم ماء الصبابة من عينيك شعر اخر

رأت قمر السماء فذكرتني ليالي وصلها بالرقمتين كلانا ناظر قمرا ولكن رأيت بعينها ورأت بعيني معنى المصاريع الثلثة الاولى ظاهر والمراد من المصرع الرابع اني رأيت القمر الذي رأته عينها اعني القمر الحقيقي وهي رأت القمر الذي رأته عيني وهو القمر المجازي والحاصل انه على الواقع والظاهر انها وان رأت القمر الحقيقي واني رأيت القمر المجازي اعني نفسها الا انها لما كانت هي عندي قمرا حقيقيا والقمر الحقيقي عندي بمنزلة القمر المجازي بالنسبة اليها فكاني رأيت القمر بعينها لان عيناه ناظرة الى القمر الحقيقي في نفس الامر وهي ذات القمر عندي لان عيني ناظرة الى القمر المجازي في نفس الامر شعر اخر ما نالني من وصلها لا والذي عز وجل قوله لا تاكيد لقوله ما وقوله جل فاعل لقوله نالني اي ما نالني شيء من وصلها بالله الذي عز شعر اخر المنهبات قلوبنا وعيوننا وجناتهن الناهبات الناهبا قوله المنهبات صفة للنسوان الممدوحة المتقدمة جمع المنهب وهو اسم فاعل من باب الافعال ولما كان الناهب متعديا الى مفعول واحد فالمنهب متعد الى مفعولين كما في رأى وارى وعلم واعلم وهذه التعدية سماعية ليست قياسية والمفعول الاول للمنهبات هو قلوبنا وعيوننا والثاني لها هو وجناتهن والناهبات صفة للوجنات والناهبا مفعول للناهبات فالمعنى ان هذه النسوان جاعلة قلوبنا وعيوننا ناهبة لوجنات انفسهن اذ لا يزال المحب بقلبه متفكرا في جمال المحبوب وبعينه ناظرا اليه وهذه الوجنات ناهبة لقلوبنا وعيوننا التي فرضت اولا ناهبة لوجناتهن فهن جعلن قلوبنا وعيوننا ناهبة لوجناتهن التي هي الناهبة للناهب الذي هو قلوبنا وعيوننا روي ان بعض الخلفاء قال لبعض المؤمنين من اصحاب الكاظم ع اتقول ان موسى بن جعفر امام فقال ليس بامام ان قلت انه امام فعلي لعنة الله والملائكة والناس اجمعين جملة ان قلت الخ صفة لقوله امام اي ليس بامام موصوف بانه لو قلت في حقه انه امام لكان علي لعنة الله

كما هو شان ائمة الجور بل هو امام موصوف بانه لو قلت في حقه انه امام لكان علي رحمة الله لا لعنة ويمكن ان يكون المراد انه لا اقول انه امام في هذا الوقت اي في حضورك ولو قلت عندك انه امام لكان علي لعنة اسرافي اكون تاركا للواجب الذي هو التقية معما باسم تقي مرا بود قنديل دلسوخته شد ان سوخته باز افروخته يعني مرا بود تقي ودل دلسوخته كريا باشد زيرا كه دل دليل ولام باشد چون سوخته شود يا باقي مي ماند پس حاصل با مراعات ترتيب ان است كه مرا بود تقي ليكن در اينجا مراعات ترتيب ميان تق وي نشده ومراد انست كه مرا بود تقي وچون دلسوخته افروخته شود يعني دل يعني قلب كه بر كشتن باشد متحقق شود تقي مي شود واظهر انست كه مراد اين باشد كه مرا بود تقي كه اين صفت داشته باشد كه دليل دلسوخته باشد يعني ياي ان بر طرف شده باشد ودل مانده باشد كه حاصل ان باشد كه مرا بود تقي كه دل يعني قلب شده باشد كه قي باشد وان سوخته كريا باشد باز افروخته شد يعني عود نمود تقي شد مسئلة هندسية ان قيل لا ريب في ان الخط المستقيم اذا قام عمودا على سطح يحيط هذا الخط مع كل خط يفرض في هذا السطح ملاقيا لهذا الخط القائم على السطح بزاوية قائمة واما اذا مال الخط الى جانب من السطح ولم يكن عمودا عليه بل مائلا عنه فاي قسم من الزوايا يحدث من ملاقات هذا الخط المائل مع الخطوط المفروضة في السطح قلنا يحيط مع خطين متصلين به فقط بزاويتين قائمتين ومع ساير الخطوط بزوايا حادة ومنفرجة ويكون اصغر الحواد في حاق جانب الميل واعظم المنفرجات في حاق الجانب الاخر اعني جهة المقابل وهو تمام اصغر الحواد من قائمتين وكل حادة اقرب الى اصغر الحواد يكون اصغر من الحادة التي هي ابعد منه والاثنتان الحادثتان عن جنبيه مع تساوي بعدهما عنه متساويتان وكل

منفرجة اقرب الى اعظم المنفرجات فهو اعظم من المنفرجة التي هي ابعد والحادثتان عن جنبيه
مع تساوي بعدهما عنه متساويتان فمن طرفي اصغر الحواد يتعاظم الحواد شيئا فشيئا الى
ان يصل الى القائمتين ثم يتعاظم كذلك الى ان يصل الى اعظم المنفرجات ومن طرفي اعظم
المنفرجة بالعكس من ذلك والبرهان على ذلك ان يفرض السطح اب والخط المائل عمود
ده على ان نقطة د في الفوق ونقطة ه في السطح



ويخرج من د عمود ده على السطح على ان يكون
نقطة ه على السطح ويصل في السطح ه ح ونخرجه
الى ر ومن ح خط ح ط عمودا على ه ر فنقول فلان
سطح مثلث د ه ح يمر بعمود د ه يكون قائما على
السطح اب على قوائم لما ثبت في الثامن عشر من حادي
عشر الاصول من انه اذا قام عمود على سطح فكل سطح
يمر به يحيط مع الاول بزاوية قائمة ولان ه ر فصل
مشترك بين سطح اب والمثلث وح ط عمود على ذلك الفصل يكون عمودا على المثلث
ايضا بعكس الشكل المذكور وهو ما ذكر في الخوه من انه قد بان انه اذا قام سطح على سطح
فكل عمود على فصلهما يخرج في احد السطحين فهو عمود على الاخر فيكون خط د ح الواقع في سطح
المثلث مع خطي ح ر ح ط محيطا بقائمتين لانه اذا كان سطح مثلث ه د ح عمودا على ط ح
الذي هو الفصل الحادث كل من ضلعيه المرتفعين ايضا قائما عليه ومنهما د ح المفروض
فيكون زاويتا د ح ر د ح ط قائمتين وثبت الحكم الاول ثم نخرج ك ح ل في السطح
غير قائم على ح ط فزاويتا د ح ل د ح ك حادة ومنفرجة اذ لو كانتا قائمتين يلزم ان يكون

د ح لكونه عمودا على ك ل ح ط المتقاطعين عمودا على سطح اب لما ثبت في الرابع عشر
الرابع من المقالة المذكورة من ان كل عمود على خطين خرج من فصلهما المشترك فهو عمود على سطحهما هذا
خلف فثبت الحكم الثاني ثم نقول الحادة منهما زاوية د ح ل ونفصل ح ل مثل ح ه ونصل
د ل ه ل ففي مثلث د ه ل ضلع د ل لكونه وتر القائمة اعني زاوية د ه ل اطول من د ه
العمود لما ثبت في التاسع عشر من اولى الاصول من ان الزاوية العظمى من المثلث يوترها الضلع
الاطول ففي مثلثي د ح ه د ح ل لاشتراك ضلع د ح وتساوي ضلعي ح ه ح ل بالعمل وكون د ل
اطول من د ه يكون زاوية د ح ه التي في جهة الميل اصغر من زاوية د ح ل الحادة التي فرضت
في هذه الجهة ايضا لما ثبت في الخامس والعشرين من اولى الاصول من انه اذا ساوى ساقا
مثلث ساقي مثلث اخر وكانت قاعدة الاولى اطول كانت زاويتها العظم وبمثله يتبين انما اي
زاوية د ح ه الواقعة في جانب الميل اصغر من ساير الحواد ويكون زاوية د ح ر تمامها
من قائمتين اعظم المنفرجات وبذلك يثبت المطلوب بتمامه فوكرته ويكلم الناس في المهد وكهلا
ان قيل التكلم في الكهولة ليس امرا عجيبا حتى يذكر في مقام بيان الاعجاز قلنا المراد انه يكلمهم في الوقتين
على حد واحد وصفة واحدة ولا شك انه غاية في الاعجاز وقيل انه تكلم في المهد مرة وحجة
اظهار الطهارة امه ثم في الكهولة بالنبوة والوحي قوله سبحانه وقالت طائفة من اهل الكتاب
امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار واكفروا اخره لعلهم يرجعون ولا تؤمنوا الا
لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم قل ان
الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله عليم حكيم معنى الاية الاولى ان طائفة من احبار يهود
خيبر وهم اثنا عشر رجلا قال بعضهم لبعض ادخلوا في دين محمد وجه النهار اول النهار باللسان دون الاعتقاد
واكفروا به اخره وقولوا انا نظرنا في كتبنا وشاورنا علماءنا فوجدنا محمدا ليس بذلك فظهر لنا

فظهر لنا بطلان دينه وكذبه فاذا فعلتم ذلك شك اصحابه في دينهم ويقولون انما
رجعوا الا لامر تبين لهم فيرجعون عن دينه واما الاية الثانية اعني قوله ولا تؤمنوا الخ ففيها
تفسيرات الاول ان قوله ولا تؤمنوا متعلق بقوله ان يؤتى احد اي مرتبط به بمعنى عامل فيه لفظا
اما بتقدير حرف الجر او بغير في لا تؤمنوا بمعنى الاعتراف وبدونه ان لم يعتبر فالتركيب على المعنى الاول
لا تعترفوا الا لمن تبع دينكم ولا تظهروا ايمانكم اي تصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من كتب الله مثل ما
اوتيتم ولا تفشوا ذلك الا لاشياعكم ومن تبع دينكم ولا تظهروه للمسلمين لئلا يزيدهم تصديقكم
بذلك ثباتا ولا للمشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام وعلى الثاني لا تظهروا التصديق بان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم الخ واو يحاجوكم عطف على ان يؤتى والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى
الجمع يعني ولا تعترفوا لغير من اتبع دينكم بان المسلمين يحاجونكم يوم القيمة بالحق ويغالبونكم
عند الله بالحجة يعني علمكم بذلك حاصل لكن لا تظهروه للمسلمين ولا للمشركين لما ذكر وان في
عطف يحاجوكم كلمة او على الواو ليفيد العموم مثل ولا تطع منهم اثما او كفورا واذ لم يجعل بمعنى الى ان
وما بين لا تؤمنوا وان يؤتى اعني قوله قل ان الهدى هدى الله اعتراض ومعناه قل يا محمد ان الهدى
من يشاء الله ان يوفقه حتى ان يؤتى لعبي قولهم يسلم او يزيد ثباته على الاسلام كان ذلك ولم
ينفع حيلتكم ومكركم وكذلك قوله قل ان الفضل بيد الله الخ الثاني ان يتم الكلام عند قوله
الا لمن تبع دينكم على معنى لا تؤمنوا هذا الايمان وهو ايمانهم وجه النهار الا لمن كان على
دينكم ودخل في الاسلام اي لا تؤمنوا هذا الايمان الا لمن كان على دينكم لاجل رجوعهم لان
كان ارجع عندهم ونحو فهي موقع ان يؤتى ثلثة اوجه احدها ان يتعلق بفعل مضمر على حذف اللام
اي ح بوتم ما دبرتم وفعلتموه لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم لا لشيء اخر يعني ان ما بكم من الحسد
او تي مثل ما اوتيتم من فضل العلم والكتاب دعاكم الى ان قلتم ما قلتم وقوله او يحاجوكم عطف

على ان يؤتى اي لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم ولما يتصل به ويترتب عليه من محاجتهم لكم عند
ربكم وغلبتهم عليكم يوم القيمة دبرتم ما دبرتم وجعله العدول عن الواو الى او الاشارة الى ان كلا
من الامرين مستقل بكونه سبب الحسد والغيظ وحقيقة المعنى انه لم يكن لكم باعث على هذا الكيد سوى
علمكم بان لا شان الحاجة المذكورين كائنان البتة وعلى هذا يكون قوله ان الهدى هدى الله اعتراضا
ويؤيد هذا الوجه قراءة ابن كثير ان يؤتى احد بزيادة همزة الاستفهام للتقرير والتوبيخ
بمعنى الان يؤتى وثانيها ان يكون هدى الله بدلا من الهدى وان يؤتى احد خبران والمعنى
قل ان هدى الله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم ويحاجوكم عند ربكم فيقرعوا باطلكم بحقهم ويدحضوا
حجتكم وثالثها ان ينتصب ان يؤتى بفعل مضمر يدل عليه قوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم كانه قيل
قل ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الخ فان قوله ولا تؤمنوا الكلام في
لان يؤتى احد مثل ما اوتوا الثالث ان يكون الكلامان كلاهما متعلقين بقل ويتعلق ان يؤتى
بفعل مضمر على حذف اللام اي قل ان الهدى هدى الله وقل لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم قلتم ما قلتم
الرابع ان يكون الكلام من اول الاية الى اخرها من الله تعالى بتقدير ولا تؤمنوا ايها المؤمنون
الا لمن تبع دينكم وهو دين الاسلام ولا تصدقوا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من الدين فلا نبي
بعدكم ولا شريعة بعد شريعتكم الى يوم القيمة ولا تصدقوا بان يكون لاحد حجة عليكم عند ربكم لان
دينكم خير الاديان وان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله فيكون الاية باسرها خطابا
للمؤمنين من الله قوله سبحانه واتينا ثمود الناقة مبصرة مبصرة صفة لمحذوف هي ايه اي الناقة
حال كونها اية مبصرة هكذا ذكره المفسرون ويمكن ان يكون صفة للناقة فانها ان يكون بمعنى
بصيرة لانه خلاف معناها الحقيقي بل بمعناها الحقيقي اي منشاء لاستبصار الناس هل لو كان بهم
قوله سبحانه ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ان قيل لم يقل ما من نجوى اثنين الا هو ثالثهم

مع ان الامر كذلك فما النكتة في وجه العدول عن ذلك قلنا يمكن ان يكون النكتة فيه استحسان
الابتداء بالعدد الفرد فان الله وتر يحب الوتر ويمكن ان يكون السبب فيه معلومية ذلك من قوله
ولا ادنى من ذلك فان نجوى اثنين يدخل فيه فلو قال ثم ما من نجوى اثنين ثم لما كان لهذا القول
اعني ولا ادنى فايدة وقيل النكتة فيه هي ان النجوى بين الاثنين اذ الاثنان لو لم يكن معهما ثالث لم
يحتاجا الى النجوى اذ النجوى انما هو في موضع خوف استماع الغير وفيه ان اضافة النجوى الى الثلثة
يفيد كون الثلثة متناجين وعلى ما ذكر يلزم ان يكون المراد من نجوى الثلثة كون الاثنين متناجين
والثالث غير مطلع على نجواهما وهو خلاف ما يفهم من الاضافة على انه لو لم يكن واحد منهم مطلعا على نجوى
الاثنين لم يلزم من قوله وهو رابعهم اطلاعه سبحانه على النجوى اذ يمكن ان يكون حكمه كالثالث الغير
المطلع في دعاء الصباح والمساء من الصحيفة يولج كل واحد منهما في صاحبه ويولج صاحبه فيه قيل
الواو للحال والمعنى يدخل كلا من الليل والنهار في الاخر في حال انه يدخل صاحبه فيه بان ينقص
من احدهما شيئا ويزيد في الاخر كنقصان نهار الشتاء وزيادة ليله وزيادة نهار الصيف ونقصان
ليله فان قلت هذا المعنى يستفاد من قوله يولج كل واحد منهما في صاحبه فاي فايدة في قوله ويولج كل
صاحبه فيه قلت مراده عليه السلام التنبيه على امر مستغرب وهو حصول الزيادة والنقصان معا في كل
من الليل والنهار في ان واحد وذلك بحسب اختلاف البقاع كالشمالية عن خط الاستواء والجنوبية
عنه سواء كانت مسكونة او لا فان صيف الشمالية شتاء الجنوبية وبالعكس فزيادة النهار ونقصانه
واقعان في وقت واحد لكن في بقعتين وكذلك زيادة الليل ونقصانه ولو لم يصرح عليه السلام
فكانه قيل يدخل كل واحد منهما في الاخر والحال انه في وقت ادخال احدهما كالنهار في الاخر كالليل
في بقعة يدخل الاخر اعني الليل في الاول اعني النهار في بقعة اخرى ولو لم يصرح عليه السلام بقوله ويولج
صاحبه فيه لم يحصل التنبيه على ذلك بل كان الظاهر من كلامه وقوع زيادة النهار في وقت نقصانه

في اخرى

في اخرى وكذلك الليل كما هو محسوس معروف للخاص والعام قيل كون الواو للحال مبني على تقدير المبتدا
واذهنهم ما لك وقت واصلح وجهه وحاصل الجواب ان معنى الجملة الحالية وان كان يفهم من الاولى
فيكون تاكيدا الا انها ذكرت للتنبيه وانت خبير بان ايلاج كل واحد منهما في صاحبه يتضمن حصول
الزيادة والنقصان معا في كل واحد منهما في ان واحد بحسب اختلاف البقاع اذ لا يمكن ايلاج الليل
في النهار في بقعة الا حال ايلاج النهار في الليل في بقعة اخرى وبالعكس فزيادة النهار يتضمن نقصانه
حال زيادته وكذلك الليل في بقعتي الشمالية والجنوبية عن خط الاستواء فالتنبيه حاصل بدون
ذكرها وانما ذكرت للتصريح بما علم ضمنا لانه لما كان امرا مستغربا لم يكتف بالدلالة عليه بالتضمن بل
دل عليه بالدلالتين التضمن والتصريح ايماء لطيفا بذلك الى شان الامر ثم على ما ذكره فتمام
معنى الجملتين انما يتحقق في فصلين وان كان بعض كل منهما يتحقق في ان واحد لان مفاد كل
ادخال بعضها زمان النهار في الليل والعكس ومع كل منهما يتحقق معنى الجملة الحالية في ان كما ذكره
وذلك لا يتحقق الا في فصلين من الفصول الاربعة او الثمانية ثم اقول اختلاف البقاع في العرض
الشمالي والجنوبي وانتقال الشمس من مدار من المدارات اليومية بحركتها الخاصة يوجب ان يدخل
بعض زمان الليل في زمان النهار وبالعكس في البقاع الشمالية عن خط الاستواء والجنوبية
عنه في كل يوم بليلته من ايام السنة في جميع الافاق الا في المستقيم والرحوي وهذا معنى قوله يولج
كل واحد منهما في صاحبه وكذا اختلاف طول البقاع مع الحركة الاولى في حال زيادة زمان
النهار ونقصان الليل وبالعكس في البقاع المذكورة بحسب الاختلافات العرضية يدخل بعض زمان
الليل في النهار وبالعكس في الاماكن الشمالية عن خط الاستواء المختلفة في الطول وكذا الجنوبية
عنه المختلفة فيه بحسب هذا الاختلاف وهذا معنى قوله ويولج صاحبه فيه فالحالية تاسيس لافادة الشان
الى نوع اخر من الزيادة والنقصان وعليه يتفرع وجوب صوم احد وثلثين يوما في صورة وثمانية

وعشرين في اخرى على المسافر من بلد الى اخر بعيد عنه بعد رؤية الهلال وذلك لان الكوكب
يطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعه في الغربية وكذا في الغروب فكل بلد غربي بعد عن الشرقي
بالفصل يتاخر غروبه عن غروب الشرقي بساعة وانما عرف ذلك بارصاد الكسوفات القمرية
حيث ابتدئت في ساعات اقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربية واكثر من ساعات بلدنا
في المساكن الشرقية فرضنا ان غروب الشمس في الشرقية قبل غروبها في بلدنا وغروبها في الغربية
بعد غروبها في بلدنا هذا ويحتمل عكس ذلك بان يكون الاولى اشارة الى ما يكون بالاختلافات
الطولية مع الحركة اليومية والثانية الى ما يكون بالاختلافات العرضية مع الحركة الخاصة
الشمسية ويحتمل ان يكون معنى الاولى ادخال كل من الليل والنهار مكان اخر بلا اثر في كل البقاع
فعبر عن حالات النهار مع امتلاء العالم بالليل وبالعكس بالايلاج الذي هو ادخال الشيء في
مضيق ومعنى الثانية ادخال بعض زمان كل منهما في زمان الاخر في كل يوم بليلته في كل
البقاع بحسب اختلافاتها الطولية والعرضية في حال الادخال الاول ويحتمل العكس
عليه ايضا فالحالية تاسيس ومعنى الجملتين اكثر مما سبق ويتحقق معناهما في كل الافاق حتى
في الرحوي في بعض ايامه وبهذا التقرير يظهر ان في كلامه عليه السلام ايماء الى كروية الارض
والسماء فتامل والحكمة في نقصان كل منهما وزيادة الاخر شيئا بعد شيء الى ان ينتهي كل
منهما الى منتهاه في الزيادة والنقصان ظاهرة اذ لو كان دخول احدهما على الاخر وذلك
بحركة الشمس دفعة لتضررت الابدان والثمار وغيرهما كما ان الخروج من حمام حار الى موضع بارد
يضر البدن ويسقمه والقول بان هذا التدريج مستند الى ابطاء سير الشمس في الارتفاع
والانحطاط مجاب بنقل الكلام الى سبب ذلك فان وجب بعد ما بين المشرقين يسال عن
العلة فيه وهكذا الى ان ينتهي الى تدبير العليم الحكيم في مصلحة العالم وما قيد هذا لما ذكره بعض

الافاضل

الافاضل في هذا المقام واقول لا ريب في انه يدخل الليل في النهار في بقعة معينة في فصل
ويدخل النهار في الليل في هذه البقعة بعينها في فصل اخر وفي كل من الفصلين يكون الحكم في بقعة
اخرى بعكس ذلك فهذه احكام اربعة لا يستفاد باسرها من الفقرة الاولى مع انها لو قيدت ببقعة
واحدة لا يتحقق بل انه يحتمل ادخال كل واحد منهما في الاخر على وقتين اذ في وقت واحد يتحقق
ادخال كل منهما في الاخر في بقعة واحدة بل انما يتحقق ادخال احدهما في الاخر فقط ومع ارادة
الوقتين يكون المستفاد منها مجرد الحكمين الاولين ولا يستفاد منها الحكمان الاخران اعني
عكس الحكمين الاولين في ذلك الوقت بعينه في بقعة اخرى اذ ظاهر قولنا يدخل الليل في النهار
ويدخل النهار في الليل في وقت اخر او بقعة اخرى كذلك فان اريد منه الاول افاد
الحكمين الاولين فيكون الفقرة الثانية لافادة الحكمين الاخرين ولو اريد منه الثاني
افاد الحكمين الاخرين فلا بد من الفقرة الثانية لافادة الحكمين الاولين نعم الحق انه يمكن
ان يراد من الفقرة الاولى انه يدخل الليل في النهار في وقت او بقعة على سبيل منع الخلو ويدخل
النهار في الليل في وقت او بقعة اخرى كذلك وح تفيد الاحكام الاربعة لان ذلك لما كان
خلاف الظاهر المتبادر لم يكتف بها الامام عليه السلام واراد منها مجرد حكمين والى عكسهما
لافادة حكمين اخرين هما عكس الاولين فتامل في الفقيه بحذف السند قال ابو جعفر عليه السلام
انكم تلقنون موتاكم لا اله الا الله عند الموت ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله وفي
الكافي باسناد متصل الى محمد بن مسلم وحفص بن البختري عن الباقر والصادق عليهما السلام
مثله والظاهر انه ترغيب للمخالفين وغيرهم ان يلقنوا موتاهم اي من يحضره منهم من اهل الولاية
عند حضور موتهم فيكون مجازا بطريق المشاكلة فهو محمد رسول الله لا اقرارهم بعد تذكرهم
برسالته يتضمن اقرارهم بوحدانية الله من غير عكس لان اقرارهم بالرسالة يستلزم الاقرار بالتوحيد

اما انه يدخل الليل في النهار في وقت او بقعة على سبيل الانفصال الحقيقي

بجميع ما جاء به مجملا ومنه التوحيد والولاية لمن له الولاية فاذا اقر المحتضر بذلك ومات
عليه مات مؤمنا وامنا من ابليس وشياطينه ان يامروه بالكفر ويشككوه في دينه والحاصل
انه توبيخ وانكار للاقتصار على مجرد تلقين لا اله الا الله عند ظهور امارات الموت وترغيب
على تلقين محمد رسول الله لما ذكرناه والواو للحال وهمزة الاستفهام في انكم محذوفة وقد اوّلوه
في صورة الخبر والمراد ان المحتضر لما كان من العوام يحتاج الى تلقين الرسالة
لئلا يشككه الشيطان وجنوده في دينه فيموت وهو كافر بالتوحيد والرسالة والامامة
فمعنى الحديث انكم تلقنون موتاكم عند الموت لا اله الا الله والحال انا نلقن موتانا محمد رسول الله
فلا يصح منكم بل اللازم ان تعكسوا ابناؤ تلقنوا موتاكم الرسالة لئلا يشككهم الشيطان في
الخبر انه يجيء الشيطان اليه ويجلس عند يساره ويقول اترك هذا الدين حتى تتخلص من هذه
الشدة وهذا الشيطان يجيء بالعديلة وربما يجيء بصورة ابيه وجده واخيه واقاربه
ويقول اعدل عن هذا المذهب فاني كنت عليه وانا الان معذب فلابد من التلقين لتذكير
العقايد وعلى هذا ما ورد في الخبر عن سيد البشر من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة مشروط
بشروطها والاقرار بالنبي والاوصياء من بعده من شروطها كما ورد في الخبر عن الرضا فان الايمان
الموجب لدخول الجنة انما يتم بذلك وبذلك يجمع بين الاخبار حيث ورد في بعضها تلقين
لا اله الا الله وفي بعضها مع ذلك محمد رسول الله وفي بعضها مع تلقين ولاية الائمة عليهم السلام
واحدا بعد واحد على اسمائهم وترتيبهم وقيل في توجيه الحديث ان كلام المعترض من فرض
الخبر والمراد لقنوا انتم موتاكم لا اله الا الله واما نحن فنلقن موتانا محمد رسول الله ولعل
وجه ذلك ان العقل يستقل في التوحيد من غير توقفه على تعقل ارتباط الاجسام بعضها
الى بعض فلا يمكن غفلة الخواص عنه فلا يقدر الشيطان على اغفالهم عنه بخلاف اثبات النبوة

فان

فان العلم به وثبوته في نفسه يتوقف على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فليس استقلال
العقل فيه بتلك المثابة فينبغي التلقين في تلك الحالة واما العوام فيمكن اغفالهم عن التوحيد
ايضا في حالة السكرات فيحتاجون الى التلقين والتذكر ولذلك لما كان موتاهم من الخواص
لا يحتاجون الى تلقين التوحيد وانما يحتاجون الى تلقين الرسالة فقط واما موتى غيرهم
فلكونهم من العوام فيحتاجون الى تلقين التوحيد ايضا واورد عليه اولا بان الخواص
اذا احتاجوا الى تلقين الرسالة في تلك الحالة بناء على جواز غفلتهم عنها او قدرة الشيطان
على اغفالهم فالعوام بطريق اولى يحتاجون اليه وبوجه اخر امكان غفلة العوام عن التوحيد
في حال السكرات مع كونه اظهر عند العقل لاستقلاله فيه من غير توقف على امر اخر يستلزم
امكان اغفالهم عن الرسالة في تلك الحالة بطريق اولى لان استقلاله فيها ليس بتلك المثابة
وعلى الوجهين لو كان هذا الكلام من الامام امرا في صورة الخبر لكان ينبغي ان يقول انكم
تلقنون موتاكم لا اله الا الله ومحمد رسول الله عند الموت بناء على امكان غفلتهم عنهما
معا ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله من غير حاجة الى تلقين لا اله الا الله بناء على عدم
امكان غفلتهم عنه كما فهمه واما ثانيا فبان اثبات النبوة والعلم بصدق النبي في دعوى
النبوة انما يتوقف على ظهور المعجزة على يده واتيانه بخارق العادة لا على خلق الاجسام وارتباط
بعضها ببعض فان نبوة نبينا محمد ص قد ثبت بمجرد اتيانه بالقران العزيز الذي اعجز مصاقع
الخطباء والقم احجار اعلام البلغاء واصلاب اعاظم فصحاء العرب العرباء من دون توقفه
على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض نعم هذا التوقف اكثري مثل نبوع الماء من بين
اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وامثال ذلك واما العلم بالنبوة وثبوته
في نفسه يتوقف على ذلك كليا فلا واما ثالثا فلان هذا الوجه بناء على ما ورد في خبر اخر

ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه من يامره بالكفر ويشككه في دينه حتى
يخرج نفسه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واما
رابعا فلانه ان اريد بموتاهم عليهم السلام عشيرتهم واهل قبيلتهم فمن البين ان كل واحد منهم كان
من الخواص الذين لا يقدر الشيطان على اضلالهم واغفالهم عن التوحيد فيستغني عن تلقينه
بل كان اكثرهم من العوام بل ربما لم يكن بعضهم من اهل المعرفة والولاية كما يشهد به التتبع وان اريد
بهم اهل بيتهم عاما او خصوص من ولد منهم فكذلك لان المراد بالخواص هنا من اخذ عقيدته من الكتاب
والسنة وصح معتقده بالبراهين القاطعة بحيث لا يقدر الشيطان على تشكيكه في دينه ومن
المعلوم بديهة ان كل واحد من اهل بيتهم واولادهم ما كان كذلك كيف وكثير منهم في حال استقامة
العقل وثبوت النفس خرجوا من الدين ونازعوا في امر الامامة فينبغي ان يحمل الاضافة في
الموضعين لادنى ملابسة ويراد بموتاهم من يحضرونه عند سكراته من اهل الولاية سواء كان من
الخواص او من العوام منهم او من غيرهم فيكون المراد انا اذا حضرنا الموتى عند سكراتهم نلقنهم
الرسالة ليامنوا من اضلال الشيطان وتشكيكه وانتم بخلافنا في ذلك اذا حضرتموهم تلقنوهم
مجرد التوحيد من غير تلقين الرسالة والاقرار بمجرد التوحيد من دون الرسالة لا يفيد ايمانا
بل اسلاما لا في الدنيا ولا في الاخرة فيكون الغرض توبيخا على المخالفين وترك المتابعة قوله تعالى
كبرت كلمة نصب كلمة على التمييز وهي تفسير لضمير مستتر في كبرت مثل نعم رجلا زيد والتقدير كبرت
الكلمة كلمة وهذا ابلغ وافصح من الرفع لان التفصيل بعد الاجمال اوقع قوله تعالى في سورة الكهف
ولم يجعل له عوجا قيما قد يتوهم ان قوله قيما حال من الكتاب وهو غلط لان قوله ولم يجعل له
عوجا معطوف على انزل فهو داخل في حيز الصلة فجعله حالا يلزم الفصل بين الحال وذي
الحال ببعض الصلة وذلك غير جائز فهو منصوب بمضمر اي جعله قيما قوله تعالى وترى الشمس اذا

طلعت

طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين واذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه قوله
تزاور بالتخفيف والتشديد فالتخفيف لحذف التاء والتشديد للادغام وقرئ تزورّ على وزن
تحمرّ وكلاهما من الزور بالتحريك وهو الميل وذات اليمين جهة اليمين وحقيقتها الجهة المسماة
باليمين وتقرضهم تقطعهم ولا تقربهم وهم في فجوة منه اي في متسع من الكهف ومعناه انه لا
يصيبهم الشمس في طلوعها ولا في غروبها والسر في ذلك عند اكثر المفسرين ان باب الكهف
كان مفتوحا الى جانب الشمال فاذا طلعت الشمس كانت على يمين الكهف واذا غربت كانت على
شماله فضوء الشمس ما كان يصل الى داخل الكهف وكان الهواء والنسيم الموافق يصل اليهم من جانب
الشمال فلاجرم بقيت اجسامهم مصونة عن العفونة والفساد وقال بعضهم المراد ان الشمس
اذا طلعت منع الله ضوءها من الوقوع وكذا الحال في غروبها وكان ذلك فعلا خارقا للعادة
ولو كان الامر كما ذكره صاحب القول الاول لكان ذلك امرا معتادا مألوفا فلم يكن ذلك
من ايات الله مع انه تعالى يقول بعده ذلك من ايات الله شعر عربي فيه ايهام لغوي واعجبا
من عجب العجاب خمسة غربان على الخراب مراد از غراب اخر ورلها اسب است كه دران او
باشد ومراد از خمسة غربان پنج كلاغ است يعنى پنج كلاغ كه امر خود بر ان اسب مرده نشسته
٣٢ بودند وان را ميخوردند في الخبر عن النبي ص انه قال لو كان الموت يشترى لاشتراه
اثنان كريم ابلج وحريص ملهوف الابلج واسع الجبهة والملهوف المحروم من المال والمراد
من الخبر انه لو كان الموت يشترى لاشتراه الكريم الوسيع الطبع عند عدم اقتداره على
المال المحسن به الى الناس والحريص اذا لم يقدر عليه لشدة حسرته وفي خبر اخر عن النبي ص
ايضا لو كان لي بعدد الشعر لاستعنت بها على الاكل وكان المراد اني احببت ان يكون لي
مثل الشعر لحى استعين بها على الاكل الموقف للعبادة عليه وحاصله ان كثرة الاكل

لتحصيل القوة على العبادة محمود حسن كذا قال العلامة في جواب مهنا بن سنان لما سأله
عن معنى هذا الحديث ويحتمل ان يكون المراد منه التحريض على تعظيم نعم الله تعالى بان لا
يستهان بها كما ورد من استحباب اكل بعض الاشياء باليدين دون يد واحدة كالعنب
ويكل اليد لا ببعض الاصابع وفي خبر اخر عن النبي صلى الله عليه وآله ايضا مخاطبا لاصحابه انكم كنتم شر من
بعرا واشم اليوم تشلطون ثلطا فاتبعوا الماء بالاحجار قال في الصحاح ثلط البعير اذا القى
بعره رقيقا والمراد انكم كنتم سابقا بالقوت غايطكم يابسا لعدم تمكنكم من الاطعمة الكثيرة
والفواكه الرطبة واختصار قوتكم في الخبز اليابس ومثله واليوم لتمكنكم من انواع الطعوم بالفوتنه
رقيقا فلا يكفي مجرد الاحجار فاتبعوها بالماء شعر عربي ليت وهل ينفع شيئا ليت
ليت الشباب بوع فاشتريت قوله بوع فعل ماض مجهول وليت الثالثة تاكيد ليت
الاولى وليت الثانية فاعل لقوله ينفع وشيئا مفعوله وجملة هل ينفع شيئا ليت جملة استفهامية
الكاذبة معترضة فالمعنى ليت الشباب باع فاشتريت مع ان ليت اعني التمني لا ينفع شيئا
حكاية فيها اشكالات لغوية حكي ان معوية قال يوما من افصح الناس فقام رجل من جرم
وجرم من فصحاء العرب وقال افصح الناس قوم تباعدوا عن فراتية العراق وتيامنوا عن كشكشة
تميم وتياسروا عن كسكسة بكر ليس فيهم غمغمة قضاعة ولا طمطمانية حمير فقال معاوية من هم
القوم قال هم قومي والمراد بالفراتية اهل الفرات الذين هو نهر الكوفة لانهم خالطوا العجم
والنبط فتغيرت لغتهم والكشكشة بنو تميم سموا بذلك لانهم يلحقون الشين المعجمة بكاف الخطاب
للمؤنث فيقولون اكرمتكش ومررت بكش والكسكسة بكر سموا بذلك لانهم يلحقون السين
غير المعجمة بكاف الخطاب للمؤنث فيقولون اكرمتكس ومررت بكس وكلاهما يلحقون الشين
والسين في حال الوقف لابقاء الكسرة اذ لو سكنوا الكاف ذهب الفرق بين المؤنث والمذكر

وحضوا السين والشين بالالحاق لخفائهما لما بينهما من الهمس ثم قيل الكشكشة والكسكسة
بكسر الكاف لان كلا من السين والشين يلحق بكاف المؤنث وهي مكسورة والحكاية
ايضا بالكسر والمختار انهما بالفتح لانهما مصدر فعلل الملحوظ منهما اشتقاق وهو مفتوح
الفاء واللام الا ترى ان قولهم بسملة بفتح الباء في مصدر بسمل اي قال بسم الله وان كان
الباء في بسم الله مكسورة وكذا السبحلة واما الغمغمة فهو ان لا يبين الكلام وهي في الاصل
اصوات الثيران عند الذعر واصوات الابطال عند القتال والطمطمانية ان يكون
الكلام شبيها بكلام العجم يقال رجل طمطم بالكسر اي في لسانه عجمة لا يفصح روي ان
اشعث بن قيس تزوج امرءة على حكمها فردها عمر الى اطناب بيتها اي الى مهر مثلها
يريد الى ما بني عليه امر اهلها وامتدت عليه اطناب بيوتهم وفي خبر اخر ما احب ان بيتي
مطنب ببيت محمد اني احتسب خطاي اي قوله مطنب اي مشدود بالاطناب يعني ما احب
ان يكون بيتي الى جانب بيت محمد صلى الله عليه وآله لاني احتسب عند الله كثرة خطاي من ذهابي من بيتي
الى المسجد شعر فارسي للانوري جز تشنگی خنجر خونخوار تو کیتی همکاسه کردید ان
فناء عطشان را عطشان صفت فنا است ومراد از فنا فناء عالم است که عطشان
وتشنه اهلاك ناس است ومراد انست كه فناء عام كه عطشان اهلاك ناس است هم كاسه
خنجر خونخوار تست كه ان نيز تشنه خون دشمنانست شعر اخر للخاقاني مريم
ابستن است لعل تو از بوسه باش تا بجدائی شود عیسی تو متهم يعني بوسه
كه از تو گرفته شود محيي اموات است پس ان شبيه بعيسى است لهذا لب تو كه منشأ تولد انست
شبيه بمريم است وچون عيسى متهم بجدائي شده بوسه كه از تو گرفته شود نيز متهم
بجدائي است پس معنى بيت انست كه لعل تو يعني لب تو كه شبيه بمريم است چون ابستن

از بوسه پس تو بگذار كه ان بوسه اخذ شود تا ان بوسه تو كه شبيه بعيسى است احياء
اموات كند ومتهم بجدائي شود شعر اخر للعرفي اقبال كرم ميگزد ارباب همم را
همت نخورد نيشتر لا ونعم را يعني براوردن كرم از غير ارباب همت منشا سرور ايشان نمي
شود بلكه منشا حزن ايشان ميشود زيرا كه همت از نعم كه غير كنايه از كرم اوست وار لا كه
كنايه از بخل است نيشتر نمي خورد يعني هيچيك را خوش ندارد مسئلة صرفية قال الصرفيون
اذا اريد تصغير الجمع فان كان جمع قلة فانما يصغر على بنائه لقرب القلة من معنى التصغير فتقول
في اكلب واجمال اكيلب واجيمال او يرد الى الواحد ويصغر ثم يجمع جمع السلامة فتقول فيهما كليبات
وجميلات وان كان جمع كثرة فلا يصغر على بنائه لتنافي بين الكثرة والتصغير فينظر ان كان لمفرده
جمع قلة ايضا كغلمان فاما يرد الى جمع القلة فيصغر فتقول في تصغير غلمان ودور غليمة وادير
او يرد الى المفرد فيصغر ثم يجمع جمع السلامة فتقول في تصغيرهما غليمون ودويرات وان لم يكن
لمفرده جمع قلة تعين رده الى المفرد وتصغيره ثم جمعه جمع السلامة كما تقول في شعراء ومساجد
شويعرون ومسيجدات هذا ما ذكروه وهذه القاعدة ينتقض بامرين احدهما ان بعض جمع
جموع الكثرة ليس لمفرده جمع قلة ولا يجمع مفرده ايضا بالواو والنون وبالالف والتاء وذلك مثل
سكارى وحمر وثانيهما الجمع الكثرة الذي ليس له واحد مستعمل في كلامهم نحو عباديد لجيب عن الاول
بانه مستثنى من القاعدة والمراد ان الجمع الذي هو جاز ان يجمع مفرده على جمع السلامة يجمع عليه
وما لا يجوز فيه ذلك وليس له جمع قلة ايضا فالتصغير ممتنع فيه فسكارى جمع سكران وحمر جمع احمر
لا يجوز ان يصغر وعن الثاني بانه يرد الى ما يجوز ان يكون واحده فعباديد انما جمع فعلول او فعليل
او فعلال واياما كان فتصغيره عبيديد وجمعه بالواو والنون على عبيديدون وبالالف
والتاء على عبيديدات عن محمد بن حمران قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله فالخبر عن الراهم

هذا ربي قال لم يبلغ به شيئا اراد غير الذي قال قوله لم يبلغ به شيئا اي لم يبلغ بهذا القول
كفرا او فسقا لانه اراد غير الذي كان ظاهر كلامه اما لانه كان في مقام النظر والتفكر وانما
قال ذلك على سبيل الفرض ليتفكر في انه هل يصلح لذلك ام لا او قال ذلك على سبيل الانكار او
الاستفهام روى السيد الرضي في المجازات النبوية عنه صلى الله عليه وآله انه قال ان المسجد
لينزوي كما ينزوي الجلدة من النار اذا انقبضت واجتمعت معناه ان المسجد لينقبض من النخامة
كما ينقبض الجلدة من النار والمراد ان المسجد لكونه محل عبادة الله يجب ان يكون معظما موقرا والنخامة
فيه يوجب قلة توقيره وتعظيمه فمن دخولها فيه يقل عظيم قدره وينزوي في العقل لا في الحس والحقيقة
فانه لم يتغير ساحته ويمكن ان يراد من المسجد اهله او يقدر الاهل حتى يكون الانقباض مسندا اليهم
ويكون المعنى ان اهل المسجد من الموضعين لغاية جدهم في تعظيم المسجد وحفظه من الخبائث و
صيانته عن الادناس يجب ان يكونوا بحيث ينقبضون من النخامة اذا راوها في المسجد لانه محل عباداتهم
فيجب ان ينزهوها عن كل خبيث يوجب دخوله فيه قلة تعظيمه او حقارته روي عن الصادق عليه السلام
انه قال ما توسل الي احد بوسيلة ولا تذرع بذريعة اقرب له الى ما يريده مني من رجل سلف
اليه مني يد فاتبعها اختها واحسن ربها فاني رايت منع الاواخر يقطع لسان شكر الاوائل
ولا سمحت نفسي برد بكر الحوائج اليد النعمة والبكر له ابتداء واضافة المنع الى الاواخر
والاوائل اضافة الى المفعول ومجمل مراده ان احسن الوسائل الى السؤال بعد العهد بالسؤال
فان المسؤول ثانيا لا يرد السائل الاول لئلا ينقطع شكره على الاول ومفصله ان من وصل مني
شيئا لا يكون له وسيلة وذريعة يقربه الى اخذ ما يريده مني احسن من تقدم سؤال منه ووصول
نعمة مني اليه ثاني اذا اعطيته نعمة ثم سالني ثانيا اتبع النعمة الاولى بنعمة ثانية واتقرب بذلك
الى الله تعالى لاني اعلم ان منع النعمة ثانيا يوجب ان يقطع السائل شكره على النعمة الاولى ثم قال

فى المقام يوهم انه عليه السلام لاىبالى برد السائل ابتداء مع ذلك من نفسه وقال ما ضيت نفسى فقط برد السؤال الاول لو الحوائج المبتدء وحاصله الى لا ارد السؤال الاول لان نفسى لا ترضى برد من لم يطلب منى شيئا قبل ذلك وسالنى ابتداء ولا السؤال الثانى لئلا يوجب قطع الشكر على الاول من امثال العرب قولهم ذكرنى الطعن وكنت ناسيا واصله ان رجلا حمل على رجل ليقتله وكان فى يد المحمول عليه رمح فانساه الدهش ما فى يده فقال له الحامل الق الرمح فقال ذكرنى الطعن وكنت ناسيا ومنها قولهم ذكرنى فقيل حمارى اهلى واصله ان رجلا خرج يطلب حمارين قد ضلا من الحى فراى امرئة متزينة فاعجبته وذهب يمشى خلفها ونسى الحمارين فما زال يحدثها حتى سفرت عن لثامها فاذا هى ا واسع ردى كريه المنظر فلما راى ذلك زال تعشقه لها وتذكر الحمارين فقال ذكرنى فوك حمارى اهلى ومنها قولهم كنفت له دعوة اى كفت مؤنة الدعاء الى اوصله ان بعض مجان العرب نزل بصومعة راهب واخذوا فقره فحسبه وتعتدى به فى عبادته ويزيد عليه ويبجى على ذلك اياما ثم انه سرق صليب الراهب وكان من الذهب ثم استاذن فى الفراق فاذن له وزوده من طعامه وثيابه لو داعه فلما ودعه قال له صحبتك الصليب وكان هذا رسمهم فى الدعاء للمسافر فقال الماجن المذكور كنت له دعوة فصارت مثلا ومنها قولهم ما لى الا ما لاقى الدبر وهو مثل يضربونه فى الرجل القليل الاهتمام بشان صاحبه والاملس هو صحيح الظهر والدبر الذى قد دبر ظهره ومنها ضرب البيك شطين وهو مثل يضربونه لمن يسئ الى من يحسن اليه ويحسن الى من يسئ اليه واصله ان بقرة كان لها حالبان وكان احدهما ارفق بها من الاخرى كانت تنطح الذى يرفق بها وتدع الاخر ومنها لحين يعلى قدرين واصله ان رجلا اى فلحت بعضى وطرح منها فلم يخرج راى فى الدار مقلا فخلد وهى لا تدرى فلما ولى اسمها يقول لجارتها سحق لهذا الاحمق واخذ امنه ثلثه دراهم ولم يقض منا شئ فالتفت الرجل اليها وقال

حين نعلين قدر بين **شعر فارسى** زهد تو فصله وضوء كر بسپهر بزدى: چون چهار مادر از بطن سه دختر آمدى: معروف انست كه اين شعر در وصف زهد جناب امير المؤمنين است وظاهر انست كه مراد ان باشد كه زهد تو بر تبه ايست كه اگر فضله از وضوء تو كه از زهد تو حاصل شده بافلاك رسد كه آباء علويه اند ومؤثر وفاعل اند در عناصر اربع كه امهات اربع سفليه اند از رسيدن ان فضله وضو كه از زهد تو باشى شده ابا علويه بنحوى زهد تو در انها تاثير ميكند كه انها نيز زاهد ميشوند ودست از فعل وتاثير در امهات اربع ميكشند وچون فعل وتاثير از آباء بامهات نرسد امهات نيز از توليد باز ميمانند لهذا مانند يائسه ميشوند واز حيض منقطع ميشوند واز توليد مواليد ثلثه كه عبارت است از حيوان ونبات وجماد وغير از انها بسر دختر ميشود باز خواهد ماند پس انچه گفته است شاعر كه چون چهار مادر از بطن سه دختر آمدى كنايه است از انقطاع خون از چهار مادر واين هر اينجه در محاورات متعارف است كه فعلى كه بايد از شخص مخصوص صادر شود وصد ور ان از ديگرى ممتنع باشد وقت توهم عدم صدور ان از ان شخص ميگويند پس بايد ان فعل از ان ديگر صادر شود واز باب تعليق بمحال هم چنانكه ميگويند اگر تسخير فلان مملكت را سلطان ان تسخير نكند ديگرى محال است كه ان مملكت تسخير شود **شعر فارسى** ممكن بود كه هستى فنا شود: وان ممتنع كه مهر تو از من رها شود: در تنگناى عكس نقيض خيال دوست: ترسم كه صورتم ز هيولى جدا شود: مراد از واجب بالغير است نه واجب بالذات ومراد از عكس نقيض خيال خيال لا است كه خيال عدم وصل وملاقات وامثال ان باشد زيرا كه نقيض خيال لا خيال است وعكس لا خيال خيال لا است پس معنى شعر انست كه ممكن كه واجب بالغير فانى ومعدوم شود اما منفك شدن عياد تو از من ممتنع است ومى ترسم

كه از كثرت فكر وخيال اين درد كه دوست بعدم وصول باو هلاك شوم ومفارقت ميان صورت وهيولاى من واقع شود **مسئله** ٣٤ بيا نيز ان قيل اى استعارة او تشبيه فى قول ابى تمام لا تسقنى ماء الملام فاننى صب قد استعذبت ماء بكائى قلت فيه اقوال ووجوه **الاول** ان فيه استعارة مكنية تخييلية فانه شبه الملام بظرف شراب مكروه وهو استعارة مكنية واضافة الماء تخييلية ووجه الشبه ان اللوم يسكن حرارة الغرام كما ان الماء يسكن غليل الاوام **الثانى** انه تشبيه من قبيل لجين الماء لا استعارة ووجه الشبه كما ذكر وهذان الوجهان ذكرها صاحب الايضاح واورد عليهما الجلبى بان المناسب للعاشق ان يدعى ان حرارة غرامه لا يسكن لا بالملام ولا بشئ اخر فكيف يجعل ذلك وجه شبه واورد عليهما بعض اخر بانه لا دلالة فى البيت على ان الظرف او الماء مكروه والتشبيه لا يتم بدونه واجيب عن الاول بان تشبيه الشاعر الملام بالماء فى تسكين نار الغرام انما هو على وفق معتقد اللوام ان حرارة غرام العشاق يسكن بورود الملام وليس ذلك على وفق معتقده فلعل معتقده ان نار الغرام يزيد بالملام كما ينظر اليه قول بعضهم اجد الملامة فى هواك لذيذة حبا لذكرك فليلمنى اللوم او ان تلك النار لا يؤثر فيها الملام اصلا كما قال الاخر جاء ويروون سلوانى بلومهم عن الحبيب فلم اسلو لما جاؤوا فقول الجلبى بان المناسب للعاشق الى اخره ممنوع كيف وصاحب الايضاح لم يقل ان التشبيه معتقد العاشق وانت تعلم ان ذكره صاحب الايضاح الكراهة فى الشراب تظافر ان غير لازم بهذا الجواب والتحقيق ان يشبه الملام بظرف شراب من غير ان يقيد بالكراهة ويصح التشبيه ويكون وجها مليحا لكونه استعارة مكنية تخييلية سوى ما ذكره صاحب الايضاح ويندفع عنه الايراد الثانى ايضا كما هو ظ وبعضهم قال فى وجه الشبه ان الملام يعنف به الملوم وهو مختص بالسمع فقط قال ابو تمام الماء

يختص بالحلق كما انه قال لا تذقنى الملام ولو كان السمع يتجرع الملام كما يتجرع الحلق الماء صار كانه شبيه به ولا يخفى بعده **الثالث** ان يكون ماء الملام من قبيل المشاكلة لذكر ماء البكاء ولا تظنن ان ذكر ماء البكاء يمنع المشاكلة فانهم صرحوا فى قوله تعالى فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ان تسمية الزحف بالبطن مشيا للمشاكلة مع بعده وهذا الوجه ايضا لا باس به وبذلك يظهر ان كل واحد من هذه الوجوه الثلثة يصلح لتصحيح كلامه ولا استهجان فيه كما ذكره السكاكى وقال انه قوله مستهجن لان الاستعارة التخييلية فيه منفكة عن الاستعارة بالكناية وقد عرفت عدم الانفكاك هذا ونقل ابن الاثير فى كتاب مثل السائر ان بعض الظرفاء من اصحاب ابى تمام لما بلغه البيت المذكور فارسل اليه قارورة وقال ابعث الينا شيئا من ماء الملام فارسل اليه ابو تمام ابعث الى بريشة من جناح الذل لابعث اليك بشئ من ماء الملام ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل وقال ما كان ابو تمام بحيث يخفى عليه الفرق بين التشبيه فى الاية والبيت فان جعل الجناح للذل ليس كجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذل وذلك ان الطاير عند اشفاقه وتعطفه على اولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وهكذا عند تعبه ووهنه والانسان عند تواضعه وانكساره يطاطى راسه ويخفض يديه الذين هما جناحاه فشبه ذله وتواضعه بحالة الطاير على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة له وهو من الامور الملائمة لحالة المشبه بها واما الماء والملام فليس من هذا القبيل كما لا يخفى انتهى وعلى ما ذكرنا حليته الحال فى النقل المذكور غير خفية **شعر فارسى** ٣٥ منم معلول بى علت كه گشت پيوندم: ازل فرزند من باشد ابد فرزند فرزندم: اين شعر در السنه وافواه مشهور است وحقير بخود دم كه كسى متعرض حل ان شده باشد وانچه بخاطر حقير رسيده در بيان معناى ان

انست که اوصاف مذکوره در این شعر اوصاف معلول اول است که عقل کل باشد در نزد
حکما، و نور محمدی ص باشد در نزد بعضی و مراد از علت اول نقص و قصور و قوه است و مراد
از علت دوم فاعل و موجد است و ممکن است که علت اول یعنی فاعل و موجد باشد لیکن معلول
مضاف باشد بر بی علت یعنی ضمّ معلول علت فاعل و معلول اعلت بی علت و بالجمله معلول چیزی
که آن علت ندارد و واجب بذات است پس معنی انست که معلول اول بلسان واقع میگوید
که منم معلولی که در معلولیت و امکان قصور و نقص و قوه ندارم یعنی بسوای معلولیت و
امکان قصوری دیگر ندارم و معلولی از من بالاتر نیست زیرا که جمیع کمالات من بالفعل است
و قوه و جهت عدمیه در من نیست خلاصه معلولی که بی عیب باشد و بغیر معلولیت عیب و
قصوری دیگر نداشته باشد منحصر است بمن یا منم معلول شی بی علت و واجب بالذات
و فاعل و موجد پیوند من شده یعنی من بی توسط از او صادر شده ام و واسطه در میان
من و او نیست پس گویا او بمن متصل است و ازل که عدم تناهی است از جانب بدایت فرزند
من است یعنی از من ناشی شده است و این مبنی است بر مذهب حکما که معلول اول را
حادث ذاتی میدانند و میگویند امتداد وجود او از جانب بدایت و نهایت غیر متناهی است
و چون اول فرزند من باشد یعنی از من انتزاع شود ابد که مترتب بر ازل است فرزند فرزند
من باشد و ترتب ابد بر ازل باعتبار آنست که ابد که عدم تناهی است از جانب نهایت فرع ازلست
که عدم تناهی است از جانب بدایت و این نیز مبنی است بر مذهب حکما که ما ثبت قدمه امتنع
عدمه پس اگر عدم تناهی ان از بدایت ثابت باشد باید عدم تناهی ان از جانب نهایت نیز ثابت
باشد پس گویا ازلیت سبب ابدیت است لهذا هر گاه ازلیت بمنزله فرزند باشد ابدیت بمنزله
فرزند فرزند باشد فرزند خواهد بود مسئلة مستغربة معروفة وهي ان الاناء كالطاس مثلا

يسع

يسع من الماء وهو في قعر البئر اكثر مما يسعه وهو على راس المنارة اقول هذه المسئلة مما
يذكر في الهيئة لكون مأخذها ودليلها من مسائلها وبيانها على التوضيح والتفصيل انه قد ثبت
وتقرر ان الاثقال تميل الى مركز العالم ويظهر منه ان سطح الماء الذي هو الثقيل كروي الحقيقة
اذ لو تعرض له ضاريس لاستحال ان يكون موضع منه اقرب الى مركز العالم ولانه لمال الماء اليه
بسيلانه وعلى هذا فلا بد ان يميل العالي الى المنخفض والابعد الى الاقرب الى ان يتشابه بعد
جميع اجزاء سطحه عن المركز ومنه يظهر ان السطح الظاهر من الماء الواقف اينما كان يكون قطعة
من سطح كرة مركزه مركز العالم واذا كان كذلك ولا شك ان سطح الماء كلما قرب الى المركز
ازداد احدابه لان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة الكبرى
اذا تساوى وتراهما وكان قطعة الكبرى اصغر من النصف كما نبرهن عليه فيكون للاناء المملو ماء
نوع من الماء وهو اقرب الى مركز العالم كقعر بئر مثلا اكثر مما يحويه وهو ابعد منه كراس منارة
مثلا بهلالي منه متساو غلظه التفاضل بين السهمين لان الماء في قعر البئر اشد تقببا وتحدبا
منه في راس المنارة والتوضيح ان الماء في كل من الموضعين يكون قطعة من الكرة التي مركزها
مركز العالم ويكون نصف قطرها ابعد سطح تلك القطعة عن مركز العالم وكلما كان منبسط القطر
اطول كان الكرة اعظم وظاهر ان تحدب الكرة الصغيرة اكثر من تحدب العظيمة وان سطح دائرة
راس الاناء قاعدة القطعة التي هي سطح ظاهر مائه يعني ان سطح ظاهر ماء الاناء يقع من سطح
دائرة راسه ويحدب بحيث يصير قطعة كرة يكون سطح دائرة راسه قاعدة لتلك القطعة سواء
كانت في راس المنارة او في قعر البئر ولا ريب في ان تلك القطعة اقل من النصف وقد سبق انها
اينما كانت يكون قطعة من كرة مركز العالم فاذا كانت في راس المنارة مثلا يكون قطعة من
كرة عظمى واذا كانت في قعر البئر يكون قطعة من كرة صغرى لبعدها ان الكرة التي مركزها مركز

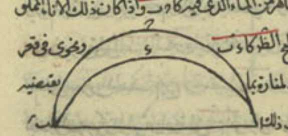
العالم وسطحها ابعد براس المنارة مثلا اعظم من التي مركزها مركز العالم وسطحها اقرب بقعر البئر
ولا ريب في ان سطح دائرة واحدة اذا كانت قاعدة لقطعتين كل منهما اصغر من النصف واحديهما
من كرة عظيمة والاخرى من كرة صغيرة يكون تحدب القطعة الثانية اكثر من تحدب القطعة
الاولى فيكون تحدب سطح ظاهر الماء في قعر البئر اكثر من تحدبه في راس المنارة ومع وحدة قاعدتيهما
فيكون ماء الاناء المملو ماء في قعر البئر اكثر منه في راس المنارة لان سطح ظاهر مائه في الاول
قطعة من دائرة صغيرة وفي الثاني قطعة من دائرة عظيمة ثم المراد بملاء الاناء ماء في الحالين
ان يكون سطح دائرة راس الاناء قاعدة القطعة المحدبة الواقعة عليه فيهما وظاهر انه لو ملي الاناء ماء
في راس المنارة ثم نقل الى قعر بئر خالية عن الماء ازداد احداب مائه وصارت قاعدة القطعة
سطح دائرة اسفل من سطح دائرة راس الاناء وعلى هذا يكون الاناء في راس المنارة مملوا من الماء
وفي قعر البئر لا يكون مملوا منه وبذلك يندفع ما عسى يتوهم انه يلزم بعد النقل المذكور ازدياد
ذلك الماء بعينه لازدياد احدابه وبعد نقله ثانيا الى راس المنارة انتقاصه لانتقاص احدابه
والوجود بخلافه فان ازدياد الاحداب مع استواء الملاءة لا يوجب ازدياد الماء انما الموجب له
ازدياده مع تحقق الملاءة وكون قاعدة القطعة بعد النقل ما كان في راس المنارة اعني
سطح دائرة راس الاناء وذلك لا يتحقق الا مع دخول ماء اخر في قعر البئر في الاناء وهو ظاهر وكما
ان ازدياد الماء بعينه وانتقاصه انما يلزم لو كانت الدائرة التي هي الفصل المشترك بين
سطح الماء وداخل الاناء في الموضعين واحدة وليس كذلك لانه اذا ازداد التحدب يصير الفصل
المشترك اسفل واذا انتقص التحدب يصير اعلى ولو شئت توضيح ذلك وسهولة تصوره فليفرض
اب كرة الارض و ا د ب منارة عليها و ا ه ز بئر فيها و ط ك ه ز المتساويين عرض راس
الاناء في راس المنارة وقعر البئر ونرسم على ح مركز العالم دائرة ط ل ك ببعد راس الاناء عنه

حين

حين كونه على راس المنارة فيحصل قطعة ط ل ك من الماء ودائرة ه ح ز ببعده عنه عند كونه
على قعر البئر فيحصل قطعة ه ح ز منه ط ك ويوصل من ح م سهم قطعة ه ح ز خط



م د مساويا لسهم قطعة ط ك ونخرج د س مساويا
لنصف قطر دائرة ط ك ونرسم على مركز س
دائرة ه د ز مساوية لدائرة ط ل ك
ونقول ان الماء على راس المنارة يكون
على شكل ط ل ك المساوي لـ ه د ز وفي
البئر على شكل ه ح ز الزائد على ه د ز بهلالي ه ح ز د
الذي غلظه وهو ح د مساو لتفاضل ح م د م السهمين وهو المطلوب
فهو بوجه آخر في التوضيح نقول اذا رسم على راس الاناء الذي هو سطح مستو كان قطعتان من كرتين
مختلفتين بالصغر والكبر وكان القطعة التي من الكبيرة اصغر من نصفها كان ما رسم عليه من الكرة
الصغيرة كا ح ب اعظم مما رسم عليه من الكرة الكبيرة كا د ب ويكون التفاضل بين القطعتين
بشكل هلالي متساوي غلظه التفاضل بين سهمي قوسي ا ح ب ا د ب فاذا كان الاناء المملو ماء
في قعر البئر كان احداب السطح الظاهر من الماء الذي فيه كا ح ب واذا كان ذلك الاناء المملو



ماء فوق المنارة كان احداب السطح الظاهر كا د ب ويحوي في قعر
البئر من الماء اكثر مما يحويه فوق المنارة بما يتضمنه
شكل هلالي ا ح ب د واذ عرفت ذلك
فلنبين بالبرهان ان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة العظمى اذا
تساوى وتراهما وكان قطعة العظمى اصغر من النصف ويمكن ان يبين ذلك بوجوه الاول

ثم سهم الدايرتين بحيث يتماسان من داخل على نقطة هي وسط القوسين الشبيهين وترهما مشتا وبان
كالدايرتين اه ب ده ح المتماستين في الوتر ثم فصل وتري اب دح وفصل بين منتصف اب
وهو ح ونقطة التماس وهي ه بخط ه ح فهو قاطع لوتر د ح لانه على نقطة ر
فيكون خطه ر ح عمودا على وتري اب د ح وما را
على مركزي الدايرتين كما ثبت في ثالثة الاصول
فيكون مجموع ه ح سهم قوس اه ب و
ه ر منه سهم قوس د ه ح ولا ريب في
ان ه ح الذي هو سهم قطعة الدايرة الصغرى
اطول من ه ر الذي هو سهم قطعة الدايرة العظمى الناقصة



من النصف المساوية للقطعة الاولى في الوتر وهو المطلوب وحاصل هذا البرهان انه اذا فرضت
دايرتان مختلفتان في المقدار متماستين من داخل على نقطة من طرفي قطراهما فكل وترين متساويين
لقوسين من تينك الدايرتين بحيث يقومان على ذلك القطر على قوايم فوتر قوس الدايرة العظمى
التي هي اصغر من نصفها اقرب الى نقطة التماس من وتر قوس الدايرة الصغرى كما لا يخفى ويجب
ويلزم من ذلك ان يكون سهم قوس الدايرة الصغرى اطول من سهم قوس الدايرة العظمى وهو المطلوب
الثاني يفرض قوسي اه ب ار ب من دايرتين مختلفتين على وتر اب ولتكن قوس ار ب من الدايرة
العظمى اصغر من النصف ثم نخرج من منتصف اب وهو نقطة ح عمود ح ره على اب وهذا العمود
يمر لا محالة بمركز الدايرتين اي نقطتي ع م لكونه عمودا على الوتر ومنصفا له ونفصل خطي اع ام
ونقول نقطة ح التي هي اقرب الى وتر اب من نقطة م هي مركز دايرة اه ب الصغرى لكون خط اع
اقصر من خط ام نظرا الى ان زاوية اع م منفرجة وزاوية ام ع حادة فنقطة ع داخلة في سطح

ابد

ار ب العظمى والخروج من خطي اع ام الى محيطها على سمت المركز يمر ما عليه فهو اقصر من
لكن خطي اع ع ه لكون كل منهما نصف قطر الدايرة الصغرى متساويان فخط ه ع اطول من خط
ع ز فبعد اسقاط ع ح المشترك بين ه ح ع ح يكون خط ه ح الذي هو سهم لقوس اه ب التي هي
قطعة من محيط الدايرة الصغرى اطول من ح ر الذي هو سهم لقوس ار ب التي هي قطعة
من محيط الدايرة العظمى وهو المطلوب الثالث يفرض قوسي اه ب ار ب من دايرتي اه ب د ار ب
المختلفين على وتر اب وليكن قوس ار ب من الدايرة العظمى اصغر من النصف ثم نخرج من منتصف
الوتر وهو ح عمود ح ره على ذلك الوتر ونقول نقطة ه وقعت خارجة من دايرة ار ب
العظمى لا محالة لانها ان لم تقع خارجة عنها فاما ان يقع على ر فيلزم تلاقي الدايرتين
على اكثر من نقطتين وهو باطل لما ثبت في الاصول
واما ان يقع بين نقطتي ر ح فيلزم
تماس الدايرتين على نقطتي ا ب ضرورة
ان دايرة اه ب لا يمكن ان



يقطع قطر الدايرة العظمى الذي هو مواز لوتر اب وهو قطر لح
على نقطتين وقضا خارجتين من الدايرة العظمى الذي هو وامادت الصغرى
اعظم من العظمى لكن تماس الدايرتين على نقطتين باطل لما بين في الاصول فتعين ان
يقع نقطة ه خارجة من الدايرة العظمى لكن تماس الدايرتين فيكون ه ح الذي هو سهم قوس
اه ب الذي هو قطعة الدايرة الصغرى اعظم من العظمى لكن تماس الدايرتين على نقطتين باطل
لما بين في الاصول فتعين ان يقع نقطة ه خارجة عن الدايرة العظمى فيكون ه ح الذي
هو سهم قوس اه ب الذي هو قطعة الدايرة الصغرى اطول من ح ر الذي هو سهم قوس ار ب

الذي هو قطعة العظمى وهو المطلوب لمبعى ان قيل قد ثبت
بالتواتر والمشاهدة ان الصاعقة تذيب الذهب والفضة في الصرة
ولا يحرق الخرقة المصرورتين فيها فما السبب في ذلك قلنا
لم نر ذلك الا ان تلك النار لغاية لطافتها تنفذ
في المتخلل وهي سريعة الحركة جدا فلا تبقى
فيه زمانا يحرق فيه وتنا المندمج فينفذ
فيها في زمان اكثر فيحمى فيها قدر من الزمان
تعبد ان يذيبها شعر عربي لابي نخيلة كان



في اذنيه اذا تشوفا قادمة او قلما محرفا وفيه اشكال مشهور وهو انه قادمة خبر كان فيجب ان
يكون مرفوعا مع انه منصوب بعد قوله فانه منصوب مع كونه معطوفا على قادمة والقادمة واحدة
القدامى كحبارى وهي اربع او عشر ريشات في مقدم الجناح وقوله تشوفا اي نظر ومعناه نظر واحد
عند تارة بان ذلك وارد على مذهب قوم من النحويين حيث قالوا ان كان قد ينصب الجزئين اعني
الاسم والخبر واخرى بان الخبر محذوف وهو محكيات اي كان اذنيه اذا تشوفا محكيات قادمة او قلما
واخرى بان المروي المكتوب في النسخ المصححة تخال لا كان واخرى بان كلا من قادمة وقلما
بالف من غير تنوين على انه مثنى في الاسماء الثلاثة مثناه وحذف النون الضرورة قيل قد اخطا
ابو نخيلة في هذا الشعر ولذلك لما انشد بحضرة الرشيد لحن ابو عمرو والاصمعي وهذا ينافي ما قيل
ان ابا عمرو توفي قبل خلافة الرشيد من كلمات العرب قولهم وقع رمضان الواوات برزن
انه جاوز العشرين فلا يذكر الابواو العطف فيقال احد وعشرون واثنان وعشرون هكذا
ويشهد بذلك قول محمد بن علي بن منصور بن بسام قد قرب الله كلما سمعا كانه هلال العيد

ولى

قد طلعا يخبرك في الشوال الحبير فان شهرك في الواوات قد وقعا قال رسول الله لا عدوى
ولا هامة ولا طيرة ولا صفرة العدوي ما يعمل الناس من تعدي العلل والهامة ما كان يعتقد
العرب في الجاهلية من ان القتيل اذا طل دمه ولم يدرك ثاره صاحت هامته في القبر اسقوني
والطيرة التشأم من صوت غراب ومثله واما الصفر فكالحيه يكون في الجوف يصيب الماشية
فهو عندهم من الحروث مرويست كه هفده شتر ميان سه كس مشترك بود ايشان بخدمت
حضرت امير المؤمنين ع امدند وعرض كردند كه ثلث شتران از يكي است وتسع از يكي ونصف
از يكي ومي خواهيم شما اين شتران را با ينطريق قسمت كنيد بيكي حضرت يك شتر طلبيد از خود
وان را بر هفده افزود تا هيجده شد پس ثلث ان كه شش باشد بصاحب ثلث داد ونصف ان
كه نه باشد بصاحب نصف داد وتسع ان كه دو باشد بصاحب تسع داد ويكي باقي مانده
كه شتر خود بود ضبط كرد ومخفي نماناد كه مقتضاي سؤال ان بود كه هر يك از ان سه نفر ان
كسري كه حصه او بود نسبت بهفده بردارند نه نسبت بهيجده وبنا بر اين حصه هر يك كمتر مي بود
از انچه حضرت با ايشان داده بود وملخص كلام انست كه مقتضاي ظاهر سؤال انست كه اين كسور
از هفده اعتبار شود واگر چنين ميشد حصه هر يك كمتر از ان ميشد كه حضرت داده وزيرا
كه كسور مذكوره مستغرق هفده نيستند بلكه هرگاه از هفده اخذ شود مجموع انها كمتر از هفده
مي شوند ومع ذلك كه بهم مي رسد فرد سؤال ايشان كه بايد باينطريق قسمت شود بدون كسر
قرينه موجود است كه از ان مستفاد مي شود كه ظاهر سؤال يعني اخراج كسور مذكوره از هفده مراد
ايشان نبوده بلكه مراد ايشان ان بوده كه بايد بيكي كه هفده شتر ميان ايشان منقسم شود بحيثيكه
اين هفده ثلث ونصف وتسع عدد باشند ويكي را ثلث ويكي را نصف ويكي را تسع بدهد
وچون ان عدد هيجده بود لهذا حضرت يك شتر اضافه نمود وبطريق مذكور قسمت كرد وهر سؤال

قسمتي كه از اين قبيل باشد جواب انست كه عددي تحصيل شود كه عدد اشياء موجوده بعينها
كسور مطلوبه ان عدد شود وان كسور از ان عدد حاصل شود مثلا اگر سؤال شود كه هشتاد و
يك گوسفند ميان سه كس مشترك است يكي را ثلث رسد و يكي را خمس و يكي سبع و يك
بايد قسمت كرد جواب انست كه عددي كه هفتاد و يك كسور مذكوره ان باشد صد و پنج است
لهذا بايد ثلث ان كه سي و پنج باشد بصاحب ثلث داد و خمس انست كه بيست و يك باشد
بصاحب خمس داد و سبع ان كه پانزده باشد بصاحب سبع داد و مجموع هشتاد و يك است كه
بطريق مذكور قسمت شد سؤال زني فوت شده و وارث او منحصر در شوهر و پدر
و مادر هر كدام از مال او چيزي غارت كردند چون حاكم شرع ايشان را طلبيد تا موافق
شرع بر ايشان قسمت كند شوهر را گفت تو نصف انچه برده پس ده و پدر را گفت تو ثلث
انچه برده پس ده و مادر را گفت تو سدس انچه برده پس ده چون دادند مجموع ان را بر سه
قسمت مساوي كرد و هر كدام را حصه داد با انچه پيش ايشان بود نصيب ايشان شد
آيا در اينصورت مجموع تركه چند ميشود و هر يك چه قدر بغارت برده بودند كه بعد از رد
و قسمت مذكور هر يك بحصه خود رسيده جواب درصورت مذكوره مجموع تركه ١٢٨٢ است
وانچه شوهر بغارت برده ٩٨٥ است وانچه پدر برده ١٨٧ است وانچه مادر برده ١١٠ است
و مجموع ان سه قلم ١٢٨٢ ميشود كه مجموع تركه است و نصف انچه شوهر برداشته ٤٩٢ است
و ثلث انچه پدر برداشته ٦٢ است و سدس انچه مادر برداشته ١٨ است و مجموع اين نصف
و ثلث و سدس ٥٧٢ است و چون اين سه قسم مساوي شود هر حصه ١٩٠ ميشود و چون
ان ضم شود با انچه در نزد شوهر باقي مانده كه ٤٩٣ باشد ٦٤١ است ميشود كه نصف مجموع
تركه است و ان حصه ارثيه شوهر است و چون اضافه شود با انچه در نزد پدر باقي مانده

كه ١٢٥ باشد

كه ١٢٥ باشد ٤٢٧ ميشود كه ثلث مجموع تركه است و حصه ارثيه پدر است و چون اضافه
شود با انچه در نزد او باقي مانده كه ٩٢ باشد ٢١٤ ميشود كه سدس مجموع تركه است و حصه
ارثيه مادر است سؤال ان قيل اي عدد اذا طرح منه عشرة عشرة بقي سبعة وهكذا الى
الواحد قلنا هذا هو العدد المشتمل على الكسور التسعة باسقاط واحد وهو الفان وخمسمائة
وعشرون سؤال خمسة رجال وهم زيد وعمرو وبكر وخالد ووليد قال الاول للثاني
اعطني اربعة اخماس ما معك ليكون مع ما لي ثمن هذا الفرس وقال الثاني للثالث اعطني
ثلث اخماس ما معك ليكون مع ما لي ثمن هذا الفرس وقال الثالث للرابع اعطني خمسي
ما معك ليكون مع ما لي ثمن الفرس وقال الخامس للاول اعطني سدس ما معك ليكون مع
ما لي ثمن هذا الفرس

ثمن الفرس	وما لزيد	وما لعمرو	وما لبكر	وما لخالد
٣٠١٨٥	٢٥٣٠	٢٢٥٠	١٩٢٣	٣٢٢٤

ما ثمن الفرس وما قدر ما يكون لكل منهم قولهم البتة مفعول مطلق واصله بتة والالف و
اللام عوض عن العامل المحذوف تقديره بت تبه اي جزم جزما اي جزم الحكم الذي فيما
قبله وهو من قبيل المفعول المطلق للنوع قولهم كثيرا ما نصب على الظرف لانه من صفة الحين
اي حينا كثيرا وما للتاكيد معنى الكثرة والعامل فيه ما يليه كذا ذكره الزمخشري في الكشاف
عند قوله تعالى قليلا ما تشكرون قولهم فقط من اسماء الافعال بمعنى انته وكثيرا ما يصدر
بالفاء تزيينا للفظ فكانه جزاء شرط محذوف في الحديث الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة
لعل المراد انه لا تعب فيه ولا مشقة وكل محبوب عندهم بارد وقيل معناه الغنيمة الثابتة
المستقرة من قولهم برد لي على فلان حق اي ثبت حديث قيل بها ماوفي الكافي عن معوية بن
وهب عن ابي عبد الله انه اتاه ابن له ليلة فقال يا بني قد اشهد ان لا اله الا الله
ان محمدا عبده ورسوله اعوذ بعظمة الله واعوذ بعزة الله واعوذ بقدرة الله واعوذ

بجلال الله واعوذ بسلطان الله ان الله على كل شيء قدير واعوذ بعفو الله واعوذ
بغفران الله واعوذ برحمة الله من شر الشياطين والهامة وشر كل دابة صغيرة او كبيرة بليل
ونهار ومن شر فسقة الجن والانس ومن شر كل فسقة العرب والعجم ومن شر الصواعق والبرد
اللهم صل على محمد عبدك ورسولك تعالى المعوذ فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي المبارك قوله
اي هذا الصبي الطيب اذا ذكر النبي في دعائه يوصفه بصفة المبارك من عند نفسه وان لم يذكره
الامام في الدعاء الذي علمه فيقول وان محمدا المبارك او ورسولك المبارك والامام اذا سمع
منه ذلك يقول تصديقا له واظهارا انعم يا بني الطيب المبارك والامام اذا سمع وهذا ايضا
كما يقتضي كون الطيب صفة للنبي والمبارك مقول قوله اي نعم يا بني الطيب هو الرسول
المبارك لغز شكل ما شيء له في الراس رجل وموضع وجهه منه قفاه ان غمضت عينك ابصرته
وان فتحت عينيك لا تراه الظاهر ان هذا الشيء هو طيف الخيال فان المنامات يفسر بعكس ما ترى ولذا
اذا رأى في المنام انه مات يعبر بطول العمر واذا رأى انه بكى يعبر بالفرح والسرور وهذا هو مراد
الملغز من جعل راسه رجله ووجهه قفاه وكذا المنام وطيف الخيال انما يبصر اذا غمضت العين
واذا فتحت لا يرى وهذا هو المراد من قوله وان غمضت الخ ولا ريب ان هذا اللغز على الوجه المذكور
لغز صحيح وموافق للقواعد المذكورة في كلامهم فلا ضرر ولا استبعاد اصلا في كون هذا الاسم مقصود
الملغز اولا ولكن نقل بعضهم عن سعد الدين الطيبي انه قال تنازعنا انا وابو غالب في ايام
محمد بن سليمان بن قطرس وقد قدرنا على حل كل ما يرد علينا من الالغاز من غير توقف فقلنا اهلهم بعمل
اربعة الا ونسيناه فعملنا اللغز المذكور وانفذناه اليه فكتب في الجواب هو طيف الخيال الغلط
لابي غالب فمر بنا حتى نسأله الان عن هذا التاويل فذهبنا اليه فقلت له هب ان البيت الثاني
فيه معنى طيف الخيال فما تاويل البيت الاول فقال قلت المعنى كله فيه قلت وكيف ذلك قال

ان المنامات تفسر بالعكس مسئلة يا ايها التشبيه باعتبار الطرفين اي المشبه والمشبه به على
اربعة اقسام الاول الملفوف وهو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات اولا ثم
بالمشبه بها كذلك كقول امرء القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف
البالي الثاني المفروق وهو ان يؤتى بمشبه ومشبه به ثم بالاخر كقول الاخر النشر مسك والوجوه دنانير واطراف الاكف عنم الثالث التسوية وهو ان يتعدد المشبه
دون المشبه به كقول الشاعر صدغ الحبيب وحالي كلاهما كالليالي وثغره في صفاء وادمعي كاللآلي
الرابع الجمع وهو ان يتعدد المشبه به دون المشبه كقول الوساح كانما يبسم عن لؤلؤ منضد او برد
او اقاح والتسلسل انما هو في البيت الثاني وشبه الحور ثغر المحبوب في بيت واحد بخمسة اشياء
يقول تفتر عن لؤلؤ رطب وعن برد ومن اقاح وعن طلع ومن حبب حديث مشكل في الكافي والفقيه
عن عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الميت هل يبلى جسده فقال نعم حتى لا يبقى له عظم
ولا لحم الا الطينة التي خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول
مرة يبلى الميت اي اقتنه الارض وهو كناية عن ذهاب بعض جسده والمراد بالطينة كما في اللغة
للاصل والخلقة والجبلة وفي تعيين المراد من الطينة الباقية في القبر على الاستدارة اقوال
الاول ان المراد بها النفس الناطقة اذ الطينة هو الاصل ولا ريب في ان النفس الناطقة هو
اصل الانسان وحقيقته وانها تنتاوب وتتعاقب في الثالث بعد فناء الجسد حتى يخلق الله
الجسد ويتعلق به ثانيا وبقاؤها في القبر اشارة الى بقاء تعلقها او تعشقها به واما استدارتها
فكانها كناية عن انتقالها من حال الى حال ومن شان الى شان مطلقا او في عالم البرزخ فان الاستدارة
هنا من الدوران بمعنى الحركة اي ملحوظة من دار يدور دورا او دورانا فالمراد ان ملسوي النفس
من الانسان تفنى وانما تبقى النفس مستديرة مستمرة متحركة في جميع مراتب التغير منتقلة من حال الى

حال مع بقاءها بذاتها حتى يتعلق ثانيا ببدنها ويمكن ان يكون استدارتها كناية عن بساطتها وتجردها نظرا الى ان الاستدارة شكل للبسيط وهذا الحمل وان كان بعيدا من حيث اللفظ لافتقاره الى تجوزات وتاويلات لكنه قريب من حيث المعنى الثاني ان المراد بالطينة هو النطفة لان الطينة هو الاصل الذي يخلق منه اي ما يتولد منه الاجزاء الاصلية من العظم واللحم والعصب والرباط وغيرها وظاهر ان الاصل الذي يخلق منه سوى ادم وزوجته والمسيح من افراد البشر هو النطفة واما ادم وزوجته فانما خلقا من الطين واما المسيح فالمروي في بعض الاخبار وان لم يحضرني الان الفاظها انه خلق من بخارات خرجت من ادم حين عطس فلما عطس قبضها جبرئيل في كفه بامر الله تع وحفظها الى ان القيها الى مريم ونفخها فيها فالمراد ان الاجزاء الفضلية والاصلية تتفرق وتتلاشى بالموت البدني وتبقى ما به تكون تلك الاجزاء وهو النطفة بحالها ليكون كالمادة يخلق منه جسد الميت كما خلق منها اول مرة اما بضم تلك الاجزاء اليها بعد التفتت والتشتت او بانشائها ثانيا مرة اخرى كما انشاها منها في المرة الاولى وقد ورد في بعض الاخبار ان الله اذا اراد ان يبعث الخلق مطر السماء على الارض اربعين صباحا فاجتمعت الاوصال ونبتت اللحوم وبالجملة المراد ان شخص النطفة التي خلق منها الميت تبقى في القبر على هيئة الكرة الى ان يحال في القيمة ولا استبعاد في بقائها بحالها بالنظر الى قدرة الله تعالى فلا حاجة الى تاويلها وانما تبقى على هيئة الكرة لكونها في بدو الفطرة حين كونها في الرحم كذلك لان الماء بطبعه يقتضي التدوير والكروية حيث ما كان بلا مانع في محله وهذا الحمل وان كان قريبا من حيث اللفظ الا انه بعيد من حيث المعنى اذ بقاء شخص نطفة الرجل التي وقعت في رحم المرءة وخلقت منها الجنين بحالها الاصلي وامثالها التي وقعت في الرحم ينافي القواعد الطبية والحكمية اذ هذه النطفة لا تبقى على هيئة الاستدارة في البدن الذي يكون منها فكيف تبقى بعد فنائه في القبر الثالث ان المراد بها

التراب

التراب الذي يدخل في النطفة كما هو ظاهر بعض الايات والروايات وان فسروها بغيرها كقوله تعالى ومنها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى وقول احدهما في صحيحة محمد بن مسلم من خلق من تربة دفن فيها وقول الصادق ع في رواية حارث بن المغيرة ان النطفة اذا وقعت في الرحم بعث الله ملكا فاخذ من التربة التي يدفن فيها فخلطها في النطفة فلا يزال قلبه يحن اليها حتى يدفن فيها والمراد باستدارتها اما معناها الحقيقي اي ان هذا التراب على شكل الاستدارة ويكون محفوظا عليها حتى يبعث منها او المجازي اي انتقاله من حال الى حال بمعنى انه دائر على الحالات والشئون ولو في الصحاف والكيزان حتى يخلق منها ولا يخفى ان هذا الحمل ايضا بعيد من حيث المعنى اذ ظاهر ان ما ورد في بعض الاخبار من خلط التراب بالنطفة لا يمكن الاخذ بظاهره فكيف يأول اليه غيره مما لا يمكن الاخذ بظاهره ايضا الرابع ان المراد منها اي من الطينة ذرة من الذرات المسؤلة في الازل بقوله تعالى الست بربكم بعد ما جعلت قابلة للخطاب بتعلق الارواح بها فيكون بدن كل انسان مخلوقا من ذرة من تلك الذرات فينميها الله الى ما شاء من غاية ثم يذهب ويفنى منها ما زاد عليها وتبقى اصل الذرة مستديرة في القبر الى ما شاء الله ثم يزيد فيها وقت الاحياء والقيمة تلك الزيادة فيصير كما كان في الدنيا ولا يخفى ما في هذا الحمل من الضعف اما اولا فلانه لا ريب في ان المسؤل القابل للخطاب والمطلوب منه الجواب هو الروح المجرد القائم بذاته لا الذرة التي تعلق الروح بها وانما الاحتياج الى الذرة في ان تصير آلة له في تكلمه المحقق بلسانه المقالي ليتمكن بذلك من الجواب عن السؤال ولا شبهة في ان الذرة التي مائة منها زنة شعيرة كما في القاموس غير صالحة في هذه الالية فتعلقه بها مما لا فائدة له في هذه الالية واما ثانيا فلانه يوجب القول بازلية الارواح وهو مخالف لما ذهب اليه المليون والمتقدمون من انها حادثة بحدوث البدن واما ثالثا فلانه يوجب ان يكون اصل الابدان وهو الذرة قديما

ازلية او يحفظ الحادث فيها اجزاءها الفضلية التي تزيد وتنقص واما رابعا فلانه لا يظهر وجه لبقائها مستديرة لان الذرة وهي صغار النمل ليست بمستديرة كما هو المعروف والمحسوس الا ان يجعل الاستدارة كناية عن انتقالها من حال الى حال مع بقائها كما سبق واما خامسا فلان تلك الذرات المسؤلة في الازل بعد ما جعلت قابلة للخطاب ان كانت في تلك المدة المتطاولة الغير المتناهية كاسبة فاين مكسوباتها وان لم تكن كاسبة كانت مهملة معطلة لزم التعطيل مع انه لا وجه لتعطلها مع بقائها وبقاء ما تعلقت هي بها وكونها قابلة للخطاب والسؤال والجواب فيلزم ان يكون لكل انسان علوم وكمالات ونقصان وجهالات غير متناهية مع انه ليس كذلك واما سادسا فلان تلك الذرات لما جعلت عقلاء عارفين بالتوحيد بتعلق روح لكل واحدة منها وجب ان يتذكروا الميثاق لان اخذه انما يكون حجة على الماخوذ عليه اذا كان ذاكرا له وكيف يجوز ان ينسى الجم الغفير من العقلاء شيئا كانوا عرفوه وادركوه بحيث لا يذكر شيئا من ذلك واحد منهم وطول العهد لا يوجب النسيان بهذا الحد الا ترى ان اهل الاخرة يتذكرون كثيرا من احوال الدنيا حتى يقول اهل الجنة لاهل النار انا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا ولو جاز ان ينسوا ذلك لجاز ان يكون الله قد كلف الخلق فيما مضى ثم اعادهم للثواب والعقاب وقد نسوا ذلك وهذا يؤدي الى الاعتراف بالجهل والى صحة مذهب التناسخية اقاموا هذا الدليل في الرد عليهم ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر انما هو جوهر النفس الباقي كما كان مع انه ليس كذلك واما ما ادعاه الصوفية من تذكره وبقاء لذة الخطاب فيهم اذ انهم كما اشار اليه صاحب العرائس بقوله وقد كاشف الله قوما لطائف الخطاب بجمال لطفه فهيجهم حتى واستكن ذلك في كوامن اسرارهم فاذا استمعوا اليوم سماعا تجدد لهم تلك الاحوال والانزعاج الذي يظهر منهم بتذكر ما سلف لهم من العهد القديم فهو

باطل

باطل عند اهل الاديان بل هو عندهم قسم من الهذيان كادعائهم انا نسمع حال الرقص والسماع من حوريات مقصورات في خيام الجنة ونجامعهن بابلاغ المتعارف في المعهود فاذا صاروا والعياذ مغشيا عليهم وقت السماع والطرب يغتسلوا بعد الافاقة غسل الجنابة واما سابعا فلان الاصل الذي يخلق منه بدن كل انسان سوى ما استثني هو النطفة بالنقل والعقل اما النقل فكقوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين وقوله فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق وقوله او لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين واما العقل فهو ما ذكروه من ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة صاد وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فينميها فيتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا لهذه الافاعيل الخاصة وهكذا الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل تصدر عنها الافاعيل الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد القبول نفس ناطقة تبقى مدبرة الى حلول الاجل واذا ثبت ان اصل البدن هو النطفة فلا معنى لحمل اصليه على الذرة وجعل ما عداها من الاجزاء الفضلية واما ثامنا فلان تلك الذرات المسؤلة غير ازلية والسؤال لم يكن في الازل بل انما كان وقت تخمير طينة ادم قبل خلقه منها او بعد خلقه منها حين اخرجهم من صلبه وهم ذر يدبون يمينا وشمالا كما يفهم من الاخبار المذكورة في الكافي فما ذكره صاحب هذا التوجيه من ان المراد من الطينة الذرة المسؤلة في الازل بعد السؤال بالازل غير جيد ولعله اشتبه عليه عالم الذر فظن انه

المراد الاول وليس الامر كذلك بل المراد به ما ذكر الخامس ان المراد بالطينة الباقية هي الصورة الواحدة وكان المراد بتلك الصورة هي النفس مع قالبها المثالي او جوهرة البدن وهذا المحمل قريب من الاول وبما ذكرنا ظهر ان اقرب المحامل المذكورة هو الاول او الاخير الذي هو ايضا راجع اليه في الحقيقة مع انه ايضا في غاية البعد والاظهر عندي ان يحمل الطينة الباقية على التراب الذي هو الجزء الغالب من كل مركب عنصري فان كل مركب من الحيوان و النبات والجماد انما يتركب عند خلقه من العناصر الاربعة ويكون الغالب منها هو الجزء الارضي وبعد انحلال هذا المركب وفنائه ينحل الى الاربع التي تركب منها ويتصل كل منها بكله وكرته فالجزء الناري يتصل بكرة النار والهوائي بكرة الهواء والمائي بكرة الماء ويبقى الجزء الغالب الارضي متصلا بالارض فالمراد من الحديث ان ما يدخل في القبر من جسد الانسان يحل ويتلاشى ويتفرق ولا يبقى شيء من اجزائه الاصلية والفضلية في القبر الا طينته التي هو الجزء الغالب من اجزائه الاصلية اعني التراب فانه يبقى في القبر على الاستدارة اما بمعناها الحقيقي نظرا الى انه جزء الكرة كرى وجزء الكرى كري او بمعناها المجازي اعني انتقاله من حال الى حال حتى يدور من شأن الى شأن الى ان يخلق منه مرة اخرى بانضمام ساير الاجزاء العنصرية المفارقة عنه اليه او يخلق من اول كرة

تنبيه المستفاد من الخبر المذكور ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية واعادة الاجزاء الفضلية غير لازمة وبذلك يندفع الشبهة المشهورة الموردة على المعاد الجسماني حتى يكاد يتمسك بها الملاحدة واتباعهم من فساق المسلمين الذين امثالهم في الباطن وان تميزوا عنهم في الظاهر على استحالة المعاد البدني وهي انه لو اكل انسان انسانا وصار جزء بدنه جزء بدن الاخر فاما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد فيهما معا وهو ممتنع او في احدهما وحده فلا يكون الاخر بعينه معادا وهذا مع افضائه الى الترجيح من غير مرجح يستلزم المطلوب وهو عدم امكان اعادة الجميع

الابدان باعيانها ووجه الاندفاع ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية دون الاجزاء الفضلية الفانية وهذا الانسان الماكول الذي صار جزء البدن الاكل ليس من اجزائه الاصلية بل انما هو فضل فيه فلا يجب اعادته في الاكل قطعا نعم لو كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا ويقرب من ذلك نقول اجزاء الانسان الماكول اصلية له وفضلية للانسان الاكل فيعاد كل منهما مع اجزائه الاصلية فيرد اصلية الماكول التي صارت فضلية الاكل الى الماكول ويبقى اجزاء الاكل معه فلا يمتنع العود ثم على تقدير عدم اعادة الاجزاء مطلقا اصلية كانت او فضلية نقول بقاء طينته التي يخلق منها كما خلق اول مرة كاف في القول بالمعاد البدني واليه يشير كلام بعض الفضلاء حيث قال الظاهر ان امثال هذه الاخبار وردت لدفع شبهة الملاحدة في نفي المعاد الجسماني الوارد في الكتاب والسنة المتواترة بحيث صار من الضروريات الدينية التي يكفر منكرها اجماعا وبقيل وفاقا وشبهتهم ان الميت اذا صار رميما وصار جزء لبدن انسان اخر او حيوان فلا يمكن بعثه في البدنين وان الانسان الفاعل للخير والشر في كل يوم يتحلل بدنه والغذاء يصير بدل ما يتحلل منه حتى انه لا يبقى في سنة ما كان في السنة السابقة فكيف يبعث والجواب ان التربة والنطفة المخلوق منهما لا يبلى ولا يصير جزء الحيوان الاخر ويبعث منهما وهو ممكن اخبر به الصادق عن الله فيجب قبوله على ان الله تعالى قادر على ان يجعل كل جزء او يبعثه مع اجزائه الذاتية بالتحليل انتهى وحاصله ان المناط في الاعادة هو الاصل باي معنى اخذ اي سواء اخذ بمعنى التربة او النطفة او النفس الناطقة او غير ذلك مما مر فاذا اعيد الاصل بان يخلق منها الجسد ويبعث منها يحصل المعاد البدني وان لم يحصل اعادة ساير الاجزاء الفضلية والاصلية ولا يخفى ان الشبهة لو قررت على الوجه المذكور فلا ريب في اندفاعها بالوجوه المذكورة ولكن يمكن ان يقرر بوجه لا يندفع بهذه الوجوه بان يقال

على ما اخترتم من كون الاصل هو التربة فاذا فني بدن شخص وتحلل وبقي منه مجرد التربة في القبر وزالت ساير اجزائه فلا ريب في ان هذه التربة هو الاصل الذي يخلق منه بدن هذا الشخص فاذا فرض ان هذه التربة صارت غذاء وهذا الغذاء صار مادة لنطفة تولد منها شخص اخر فلا ريب في ان هذه التربة اصل بالنسبة الى بدن هذا الشخص الاخر ايضا لكونه مخلوقا منها فاذا امات هذا الشخص الثاني وبلي جسده يزول جميع اجزاء بدنه وانما يبقى في القبر مجرد هذه التربة التي خلق منها بدنه وهذه التربة كانت بعينها اصلا لبدن الشخص الاول والمفروض انه اصل بالنسبة الى بدن الشخص الثاني ايضا ويلزم الشبهة حينئذ بانها اما ان لا تعاد فهو المطلوب او يعاد فيهما معا وهو ممتنع او في احدهما وحده فلا يكون الاخر بعينه معادا ولكون هذه التربة جزءا اصليا بالاتفاق لا يمكن الجواب بما مر تتميم اعلم ان الحكم المذكور في هذا الخبر اعني بلى الجسد وفنائه مخصص بغير النبي وعترته المعصومين لما ورد في اخبار كثيرة واثار عديدة من ان اجسادهم الطاهرة وابدانهم القادسة لا تبلى ولا تتغير كقول الصادق على ما في الفقيه ان الله عز وجل حرم عظامنا على الارض وحرم لحومنا على الدود ان يطعم منها شيئا وكقول النبي على ما روي عنه من الطريقين حيوتي خير لكم ومماتي خير لكم قالوا يا رسول الله وكيف ذلك قال اما حيوتي فان الله يقول وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم واما مفارقتي اياكم فان اعمالكم يعرض علي كل يوم فما كان من عمل حسن استزدت الله لكم وما كان من قبيح استغفرت الله لكم قالوا وقد رممت يا رسول الله يعنون صرت رميما فقال كلا ان الله عز وجل حرم لحومنا على الارض ان يطعم منها شيئا ومثله ورد في حديث طويل رواه الصدوق في الفقيه وانت تعلم ان من ظاهر هذه الاخبار بملاحظة ما نقل من نقل عظام ادم الى الغري ونقل عظام يوسف الى الارض المقدسة يستفاد اختصاص هذا الحكم اعني

عدم بلى الجسد وتغيره بخاتم الرسل واوصيائه المعصومين ولا يجري ذلك في ساير الانبياء واوصيائهم فتامل حديث اخر في الكافي عن ابي علي ابن راشد عن ابي عبد الله الصادق قال كان امير المؤمنين اذا لم يكن ادام يقطع الخبز بالسكين وفيه عن السياري عن الصادق ايضا قال اد في الادم قطع الخبز بالسكين اقول الاادام بالكسر والادم بالضم ما يؤكل مع الخبز اي شيء كان كذا في النهاية الاثيرية قال بعض مشايخنا في توجيه الخبر لعل قطعه لقمة بالسكين واكله على هذه الهيئة ليكون شبيها بالاكل مع الادام ونازلا منزلته ويفيد لذة ما وهو مرغبة للنفس ومسكنة لها ومحركة لها الى الاكل والالتذاذ به فيكون الغرض منه مجرد ابداء حيلة تنخدع بها النفس فيصير بذلك قانعة لما فيه من التشبيه بالاكل مع الادام ويحتمل ان يكون ذلك يفيد في الواقع صلاحا ويجعله موافقا ومناسبا للمزاج الانساني ولا يفيد ضد ذلك ولا يحصله الكسر باليد وذلك لما في مزاج السكين من نوع ملائمة ومناسبة مع مزاج الخبز غير معلوم لنا الا بالوحي ونظيره في خاير اختلاطات الادام وغيره بعضها مع بعض كثير كما قيل الجوز داء والجبن داء فاذا اجتمعا صارا دواء فيحتمل ان يكون نفوذ السكين فيه وقطعه له من هذا القبيل فيصير بذلك شبيها بالخبز المادوم في كونهما صالحا بالادام غير مضر لبيان الادام لانا كوننا لا نزعم بالطبع لنسكن بعدم مطابقة الواقع فان للالات القطع والاواني دخلا عظيما في تغير امزجة الماكول والمشروب وعدمه كما خبر به اهل الطب من الحكماء فلعل جوهر امرار السكين في حال القطع على اية قطعة منه وقطعها به يفيدها من الصلاح بالادام ما لا يفيدها الكسر باليد فلعلهم لذلك كانوا يقطعونه حال الضرورة وفقدان الادام هذا واما الحديث النهي عن قطعه بالسكين كما رواه في الكافي عن ابي عبد الله الصادق انه قال قال رسول الله لا تقطعوا الخبز بالسكين كما ولكن اكسروه باليد وتكسر لكم خالفوا

العجم فاما محمول على حال غير الاكل كما اذا احتيج الى كسره باليد ليباع او يوهب مثلا فيعدل عنه الى القطع او على كراهته في حال غير الضرورة كما اذا كان هناك ادام يصلح فان قطعه مكروه للغناء عنه بالكسر والادام مع ما فيه من نوع اهانته وترك الاكرام وقد ورد اكرموا الخبز فان الله انزله من بركات السماء والظاهر ان قطعه بما يشبه السكين كالخشب المنحوت المتشكل بشكل السكين ونحوه كما هو المتعارف بين بعض الناس حكمه حكمه فيتركه من غير ضرورة اولى واحوط هذا وقيل في توجيه الخبر كانهم كانوا يليّنون الخبز اليابس باللادم كالزيت واللبن ونحوهما فاذا لم يجدوا واذا ما قطعوه بالسكين الحديد لم يكن كسره باليد الى تلك الحد ليسهل تناوله فينفعل بفعل الادام او لحلّه كانوا يجدون في المقطوع لذة لا يجد وها في المكسور وهذا خصصته بحال الضرورة وفقدان الادام واورد عليه بان تخصيصه باليابس مع عمومه خلاف الظاهر بل الظاهر من قوله كان اذا لم يكن ادام يقطع انه كان جديدا لينا لا يحتاج الى التليين الذي يحتاج اليه اليابس فينبغي توجيهه على وجه يطابق عمومه وايضا المتعارف بين الناس في الخبز اليابس انهم يكسرونه باليد واذا ارادوا تسهيل تناوله او المبالغة في تكسره وتفتته الحد لا يمكن كسره اليه باليد اما للصلابة او لانثناء اجزائه في مراتب التكسير الى غاية لم يمكن كسره باليد يلينونه بالماء او يرضونه حتى كانه السويق فيفيد بذلك فايدة الادام في سهولة التناول لا انهم يقطعونه بالسكين الى تلك الحد الغير الممكن كسره اليه باليد فان ذلك خلاف المعهود منهم وايضا تخصيص وجدان اللذة في المقطوع بالنسبة اليهم مما لا يناسب مضمون الخبر فان الظاهر منه بالسياق ان قطع الخبز بالسكين يفيد فايدة الادام مطلقا في اي مكان او زمان كان وبالنسبة الى اي شخص او مزاج كان مع انه لا يظهر من قوله انهم بالمقطوع دون المكسور حديث آخر وهو ما رواه الصدوق

في التوحيد عن الصادق ع انه قال من قال لا اله الا الله مائة مرة كان افضل الناس ذلك اليوم عملا الا من زاد اقول على ظاهر هذا الاستثناء اشكال وهو انه يوجب ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لان بعد نفي الزايد بقي الناقص والمساوي وفي الصورة الاخيرة يلزم افضلية احد المتساويين على الاخر اذ المستفاد من الكلام حينئذ ان كل من قال هذه الكلمة مائة مرة كان افضل من كل من عداه من الناس الا من زاد عليه ولا ريب في ان المساوي غير داخل فيمن زاد عليها فيلزم اذا قالها اثنان كل منهما مائة مرة افضلية كل منهما على الاخر والجواب ان المفضل بعمومه يتناول الواحد والمتعدد فالمراد تفضيل كل من قالها مائة مرة على غيره ممن لم يقلها بهذا العدد سواء كان واحدا او متعددا فالمعنى ان من قالها مائة مرة واحدا كان او متعددا افضل من الناقص والزايد فاذا استثنى الزايد بقي الناقص فقط ولا بقي المساوي داخلا في المفضل عليه لدخوله في المفضل حديث آخر وهو ما رواه ابن الاثير في نهايته حيث قال في حديث ابي ذر قال له ابن شقيق لو كنت رايته رسول الله ص لسالته هل رايت ربك فقال ابو ذر قد سالته فقال نور انى اراه اي هو نور كيف اراه اقول لهذا الخبر توجيهات ظاهرة ومحامل صحيحة على عرف العارفين والعقلاء الاول ان يبقى على ظاهره كما هو مقتضى تفسيره حتى يكون المعنى ان ربي تعالى نور محض فكيف يمكن لي ان اراه ويراد بالرؤية ما يعم الابصار بالجسم الظاهر وادراك الحقيقة ويراد بالنور صرف الوجود الحق القائم بذاته كما هو عرف العارفين فالمعنى ح ان ربي صرف الوجود وصرف الوجود لا يمكن رؤيته بالبصر الظاهر وهو ظ ولا ادراك حقيقته بالعقل اذ حقيقته صرف الوجود انه في الاعيان فلا يمكن ان يدخل في الاذهان والا لزم قلب الحقيقة كما بيناه في كتبنا العقلية على وجه مستوفى وقد اتفق على ذلك جميع العارفين وفرق الموحدين الثاني ان يبقى على ظاهر تفسيره ويراد بالنور ما ذكرناه ايضا

اعني صرف الوجود ولكن يخص الرؤية بمعناها الظاهر اعني الرؤية بالبصر الظاهر والمعنى ح ظ الثالث ان يبقى على ظاهره ايضا ويراد بالرؤية الابصار بالبصر وبالنور الموجود المفارق القائم عن المادة وعلايقها المستلزمة للنقص والظلمة فان اطلاق النور على المجرد شايع عند اكثر الفرق فان الاشراقيين لا يعنون بالانوار الا المجردات بالانوار العالية والقاهرة في لسانهم عبارة عن سلسلة العقول الطولية والانوار السافلة البادلة عبارة عن سلسلة العقول العرضية وارباب الانواع والنفوس بمراتبها وفي الاخبار ايضا يطلق الانوار على الذوات المجردة ومن ذلك قولهم النفس الناطقة نور من انوار الله القائمة لا في اين من الله مشرقها والى الله مغربها ومنه قول النبي ص اول ما خلق الله نوري وفي رواية اخرى روحي وهي يدل على ان المراد بالنور في الرواية الاولى هو هذا المجرد القائم بذاته المعبر عنه بالروح ومنه قوله ص كنت انا وعلي نورا بين يدي الله تعالى قبل ان يخلق ادم باربعة عشر الف عام ومنه خبر اخر قال الله تبارك وتعالى يا محمد اني خلقتك وعليا نورا يعني روحا بلا بدن قبل ان اخلق سمواتي وارضي وعرشي وبحري فلم تزل تهللني وتمجدني هكذا اخبار مسطورة في كتاب المناقب لابن المغازلي الشافعي وكتاب فردوس الاخبار لابن ابي ليلى وفي الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني باسناده الى الصادق ع وعلى هذا فواجب الوجود لما كان في اعلى مراتب التجرد كان نور الانوار بل جميع الانوار شعل من نوره فمعنى الخبر ح ان ربي مجرد ليس له مكان فمن اين اراه والرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان او جهة منا بلا وسائط للرائي فحاصل الجواب ح يرجع الى الشكل الاول هكذا ربي مجرد وكل مجرد لا يرى بالبصر وانما حذف موضوع الصغرى لدلالة السؤال عليه واما الكبرى فاقيم ما يفيد مفادها في مقامها اعني كيف اراه الرابع ان يقطع النظر عن تفسيره ويقرا اني بالكسر مشددة على انها حرف التاكيد مع ياء المتكلم

او يجعل نوراني كلمة واحدة بمعنى المنسوب الى النور من باب المبالغة فيكون كرباني بزيادة الالف والنون مع الياء المشددة للمبالغة وعلى التقديرين يجعل المضارع للحال ويحمل الرؤية على الرؤية بالقلب تلقينا للمخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيها على انه الاولى بالارادة والمعنى ح ان ربي نور اي ظاهر بنفسه مظهر لغيره وانا اراه الان كما كنت رايته قبل ذلك الزمان او هو نوراني اي نوره اشد الانوار في النورية فانا اراه الان كما كنت رايته قبل ذلك والمراد انى اراه بالقلب والبصيرة الباطنة دائما وهذه الرؤية ثابتة بالاختلاف المراتب للانبياء والاولياء ثم من تبعهم من الصديقين والعرفاء وهو يرجع الى نوع من العلم الحضوري الاشراقي الذي ظهوره اشد من الرؤية الظاهرة المعروفة ومن هذه الرؤية باشر اليه قول امير المؤمنين ع وقد سئل هل رايت ربك لم اعبد ربا لم اره ومنها قول الصادق ع حين ما سئل عن الله جل وعز هل يراه المؤمنون يوم القيمة نعم وقد راوه قبل يوم القيمة فقيل وهي في الحين قال الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال فان المؤمنين يرونه في الدنيا قبل يوم القيمة الست تراه في وقتك هذا قيل فاحدث بهذا عنك فقال لا فانك اذا حدثت به فانكره منكر جاهل بمعنى ما نقول ثم قدر ان هذا تشبيه كفر هذا وبعض العلماء لما غفل عن عرف العارفين والموحدين بل عما ورد في اخبار النبي وعترته الطاهرة من اطلاق النور على ما ذكر ظن ان النور لا يكون الا جسما او جسمانيا ووجه الخبر بالبعيد فقال النور جسم وعرض والباري جل وعز ليس بجسم ولا عرض فالمراد من الخبر ان حجابه النور والمعنى كيف اراه وحجابه النور اي النور يمنع من رؤيته ولا يخفى ما في هذا الحمل من التكلف والتعسف اذ لا بد فيه من تقدير المضاف والمضاف اليه مع عدم دلالة الكلام عليه على ان لا حجاب للواجب نعم لكونه في اعلى مراتب التجرد والحجاب من لواحق المهيات لانه من عوارض

المجردات واحتجابه ليس من النور الذي هو جسم او عرض بل انما احتجب لشدة ظهوره فان الشيء
اذا جاوز حده انعكس ضده وهذا معنى ما قيل ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار
وذلك لانه معقول بذاته غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا فان لم يعقل ولن يعقل الا كان
من جهة العاقل لا من جهته ثم لا يخفى ان هذا الحمل يفيد ان رويته تعالى بالبصر ممكنة بالذات و
ممتنعة بالغير وهذا لا يستقيم الا على مذهب من ذهب الى كونه تعالى جسما او ما يستلزمه كالمجسمة والمشبهة
والاشاعرة ومن يحذو حذوهم ومن ليس له بد من المفارقة قدم لسخافة اضطر الى رد هذا الحديث والكلام
او الى التوقف في حجيته كرمش حيث الحنابلة حيث قال بعد ما سئل عنه ما زلت منكرا الرؤيا ادري
ما وجهه وكابن حزم حيث قال في القلب من صحة هذا الخبر شيء قال ابن شفيق لم يدرك اباذر

حديث اخر قال ع الولد سر ابيه اقول السر اخفاء المعنى في النفس ومنه السرور لانه
لذة تحصل في النفس ومنه السرير لانه مجلس السرور وكذا في المجمع وفي النهاية الاثيرية سر كل
شيء جوفه وفي القاموس السر ما يكتم وقد ظهر ان السر بالكسر جاء بمعنى اخفاء المعنى ومعنى الشيء
الذي يكتم ومعنى الجوف اي الباطن واما السر بالفتح فهو بمعنى ما يسر اي سبب السرور ومنشاه و
السر في هذا الخبر يمكن ان يقرء بكسر السين وفتحها فعلى الاول اما ان يكون بالمعنيين الاولين
مع تقدير المضاف حتى يكون المعنى ان الولد صاحب اخفاء امور ابيه او صاحب مكتوماته
او بالمعنى الاخير من دون تقدير المضاف حتى يكون المراد ان الولد جوف ابيه فيكتم و يخفي
فيه مقاصده واسراره التي لا يجب اظهارها لاحد غيره وعلى التفاهيم الثلثة الوضرات
بعض افراد الولد وهو العاقل الرشيد صاحب سر ابيه الذي يظهر له من باطن امره ما استره
من غيره ويكشف عنده ما يخفيه من كل من هو غيره من الاسرار والامور المخفية فكانه نفسه
الناطقة وجوفه فيكتم فيه مقاصده واسراره التي يخفيها عن غيره فاللام في الولد للجنس

والمراد به الكامل في الولدية العامل بقضية العقل فان اسم الجنس كما يستعمل المسماة مطلقا
يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه ولذا يسلب عن غيره فيقال مثلا
فلان ليس بولد لابيه اذا لم يعمل بمقتضى الولدية له ولم يحفظ سره وغيبه وعلى حمل السر على
احد المعاني الثلثة المذكورة يمكن ان يكون المراد ان بعض افراد الولد في غالب احواله
يشبه باييه فيكون مثله في خلقه وخلقه وطرزه وطوره وسخاوته وشجاعته وجوده وذهنه و
بلادته كما قيل في الفارسية دهد نمر نهرك وريشه ورخت خرها ؛ نهفته اي بلغ سود اسراسرات ؛
فالمقصود ان سر كل شخص وما يكتم في نفسه من المعاني والامور لما كان بحيث يناسب هذا الشخص
ويشابهه لوجوب المناسبة بين العلة والمعلول فالولد اذا كان سر ابيه لكان مناسبا ومشابها
له فهنا اطلق الملزوم واريد منه اللازم ولما لم يكن هذا الحكم كليا في جميع افراد الولد فليحمل
على بعضها حتى يكون القضية مهملة في قوة الجزئية وعلى الثاني اعني كون السر بالفتح بمعنى منشاء
السرور وسببه يمكن كون القضية كلية بحمل حرف التعريف على الاستغراق او مهملة جزئية
فيكون المراد ان كل ولد او بعض افراده سبب سرور ابيه ومنشا الفرح ونشاطه وهو يستلذ
به لذة روحانية ويبتهج به بهجة عقلانية ولذا يقال للولد قرة العين ونورها وضياءها
وثمرة الفواد وسرور النفس وامثال ذلك باي لغة كانت والمال في الكل واحد ومنه
ما ورد في الخبر من سيد البشر الحسن والحسين ريحانتاي ويمكن ان يكون المراد بالاب النبي
او واحد من اوصيائه ع وبالولد الامة لكن الكاملين منهم وهم اولادهم الروحانيون من
العلماء الراسخين والاولياء الكاملين المقتبسين من مشكاة انوارهم فان نسبة
ذواتهم المقدسة الى ساير الاولياء والعلماء بالولادة المعنوية نسبة ابي البشر الى ساير
الناس بالولادة الصورية وح يكون المراد انهم صلوات الله عليهم سرابرهم بحذف المضاف او سبب فرحهم

وسرورهم نظرا الى استقامتهم على الصراط القويم ومتابعتهم اياهم في الاخلاق والافعال
وتاسيهم بهم في الصفات والاعمال ويؤيد ذلك قول النبي ص انا وعلي ابو هذه الامة
ويحتمل ان يراد بالولد ما يتولد من كل واحد من افعاله واقواله وطرزه وطوره واعماله
فانها يدل على سريره وباطنه ومراتب فهمه ودرجات عقله ودينه ومذهبه وخلقه وكيفية
مزاجه وبالجملة على قاطبة صفاته وعامة سماته فان الظاهر عنوان الباطن وسيرة المرء تنبي
عن سريرته والى هذا اشار المولوي بقوله شد عزازيل از هبين هستي بليس ؛ كه چرا آدم شود
بر من رئيس ؛ خواجه ام من نيز خواجه زاده ام ؛ صد هنر را قابل واماده ام ؛ در هنر من از
كسي كم نيستم ؛ تا بخدمت پيش دشمن بايستم ؛ من ز آتش زاده وا و از وحل ؛ پيش آتش
مر وحل را چه محل ؛ او كجا بود اندر ان دوران كه من ؛ صدر عالم بودم و فخر زمن ؛
شعله ميزد آتش جان سفيه ؛ كانچه بود الولد سر ابيه ؛ فان قلت ما ذكرت في بعض التوجيهات
للخبر من مشابهة الولد لابيه في الافعال والاحوال يخالف قول ولي ذي الجلال عليه سلام الملك
المتعال الولد الحلال يشبه بالخال قلنا قد ذكرنا ان امثال هذه القضايا اعني
الولد سر ابيه والولد يشبه بالخال من القضايا المهملة التي هي في قوة الجزئية فلا يقتضي العموم
والكلية اذ المفرد المحلى باللام لا يستدعي في اصل وضعه العموم والاستغراق كما صرح به
جماعة من محققي العربية والاصول فكانه قيل بعض افراد الولد يشابه بابيه وبعضها يشبه
بالخال والامر كذلك في الواقع فان بعضها يشبه بالاباء وبعضها يشبه بالخال الامر
كذلك في الواقع فان بعضها يشبه بالاباء وبعضها بالاخوال الى غير ذلك والغرض من قوله
امير المؤمنين ع رد القيافة ودفع ما عسى ان يتوهم ان الولد اذا لم يشبه بابيه المنسوب
اليه فهو ليس بولده بل هو ولد لغيره الشبيه به كما هو مقتضى القيافة ولذا قالوا ان الشبه اباه

فاظلم اي فما وضع الشبه في غير موضعه فغرضه ع ان المشابهة بالاب ليست كلية بل قد يكون
مشابها بالام وقد يكون مشابها بالعم او الخال الى غير ذلك وانما خص المشابهة بالخال بالذكر
من باب التمثيل والمراد انه يمكن ان يصير مشابها ومماثلا له في الخلق والخلق والصفة والقول
والعمل والفعل كلا او بعضا ولذا اتى بصيغة المضارع وانما اقتصر على هذا القدر ولم يفصل
كما فصلناه اذ بهذا القدر يندفع الوهم المذكور فاستواء فضل لا يحتاج اليه مع اذ وقوع هذا
القسم وتحققه في الخارج اغلب فخصه بالذكر ويدل على التفصيل الذي ذكرناه ما روي عن الحسن
ابن علي ابن ابي طالب ع في جواب مسائل الخضر ع والحديث طويل وموضع الحاجة انه لما
سئل عن الرجل كيف يشبه الاعمام والاخوال قال في جوابه بعد جواب مسألتين اخريين
واما ذكرت من امر المولود الذي يشبه اعمامه واخواله فان الرجل اذا اتى اهله فجامعها
بقلب ساكن وعروق هادية وبدن غير مضطرب واسكنت تلك النطفة في جوف الرحم
خرج الرجل يشبه اباه وامه وان اتاها بقلب غير ساكن وعروق غير هادية اضطربت
النطفة فوقعت حال اضطرابها على بعض العروق فان وقعت على عرق من عروق الاعمام اشبه
الولد اعمامه وان وقعت على عرق من عروق الاخوال اشبه الولد اخواله الحديث ومن هذا
الخبر يستفاد سر مشابهة الولد بابيه دون امه وبالعكس وكونه اشبه باحدهما من الاخر
وكونه غير شبيه بواحد منهما وشبيها بالاعمام او الاخوال وكونه غير شبيه بواحد منهم اذا
المستفاد منه ان المماثلة نفس الابوين سبب لمشابهة الولد بهما وذلك يطابق قواعد الطبيعيين
ايضا اذ الاصح ان النطفة منهما يستقر في الرحم بهيئتها التي انفصلت منهما وعلى الشكل والمقدار
والخواص التي خلقها الله تعالى عليها فيبقى على المناسبة التي كانت له بالنسبة الى محالها
اعني الوالدين فاذا انعقدت وصارت شخصا يحصل فيه مقتضى المناسبة اعني المشابهة

بالوالدين واما اذا لم يكن لنفسهما طمانينة وحصل لهما اضطراب وتغير احوال بحيث يخرج
النطفة عما تقتضيه من حالها الطبيعي من الشكل والمقدار والحركة والاستقرار في مقرها
مقل او يزول المناسبة فيضعف او يرتفع المشابهة ثم لما كان المناط في المشابهة كون
هو طمانينتهما بحيث لا تغير النطفة فكلما كان ذلك اكثر واشد كانت المشابهة اتم وكلما كان
ذلك اقل وانقص كانت المشابهة اضعف حتى اذا ارتفعت الطمانينة بالكلية ارتفعت المشابهة
ايضا بالكلية وعلى هذا فان كانت الطمانينة لكل منهما في غاية التمامية كانت المشابهة لهما
كذلك اي يحصل للولد صورة متوسطة بين صورتيهما بمعنى ان شكلهما كانهما امتزجا وحصل
شكل متوسط بينهما وان كانت الطمانينة التامة لاحدهما دون الاخر كانت المشابهة التامة
ايضا له وان كان طمانينة احدهما او كليهما غير تام بل متوسطا او في غاية النقصان كانت
المشابهة ايضا كذلك فلو كان لهما طمانينة في الجملة بحيث لم يبلغ المشابهة لهما الى مشابهة تامة بل
حصل له مشابهة ما بهما كان ذلك في الحقيقة مشابهة عن تشابههما الاعمام والاخوال او للعم مشابهة
تامة ولو كان لاحدهما طمانينة في الجملة دون الاخر كان للولد مشابهة بالعم او الخال دون الاخر
وهذا معنى قوله عليه السلام فان وقعت على عرق من عروق الاعمام او الاخوال يعني انه اذا
لم يوجد طمانينة تامة ووقعت المبادرة اضطرابا ما فان لم يبلغ اضطرابهما حدا يوجب رفع المشابهة
بالكلية بل يوجد طمانينة ما يجب بوجوب شباهة ناما لابوين يبلغ تلك الشباهة شباهة العم
او الخال كان الولد شبيها به فوقوع النطفة على عرق العم او الخال كناية عن كونها في الطمانينة
والاضطراب بحيث يقتضي المشابهة لهما لا بالابوين وقد ظهر مما ذكر ان المناط والمرجع في شباهة
الولد بالوالدين او احدهما او بالعم والخال او احدهما وعدم مشابهته بواحد منهم هو وجود الطمانينة
وعدمها او زيادتها ونقصانها واستقرار النطفة واضطرابها والتحقيق انه يكون لازديادها

مني كل منهما او نقصانها او زيادة شوق كل منهما او الالتذاذ عند الانزال ونقصانها مدخل في ذلك
ايضا فالاختلاف في الشباهة يتفرع على الجميع والظاهر ان مشابهة الولد بالام ومن يتقرب بها من الاخوال
والخالات اكثر من مشابهته بالاب ومن يتقرب به من الاعمام والعمات لانا اذا قلنا ان مني الذكر
لا يصير جزءا من الجنين بل يكون بدن المولود مكونا بالكلية من مني الام ودم الطمث وان قلنا انه
يصير جزءا منه فلا ريب انه كان كالانفحة ومني اللام كاللبن فيكون مادة الام اكثر مع ان السكون
انما يكون ويتم بالدم الذي ينفصل من الام فعلى جميع التقادير اكثر الاجزاء التي منها يكون
الجنين ينفصل عن الام وذلك يقتضي ان يكون مشابهة الولد بالام اكثر من مشابهته بالاب ولذا
قال عليه السلام تخيروا لنطفكم فان الولد يشبه لاكثر بالخال ولا يبعد ان يجعل ذلك مؤيدا
لما ذهب اليه المرتضى من ان الولد سيد اذا كانت امه سيدة هذا تمام ما ذكرنا من كون قوله
الولد الحلال يشبه بالخال قضية مهملة في قوة الجزئية فيندفع ما ربما يتوهم وروده على هذا الخبر وهو
انه قد تقرر ان كل قيد زائد مثبتا كان او منفيا فالحكم فيه راجع الى هذا القيد وهنا قد حكم
بكون الولد شبيها بالخال مقيدا بكونه حلالا فهذا يقتضي كون كل ولد حلال شبيها به والانفهام قيد
وبعبارة اخرى نقول لو كان الولد الحلال من حيث هو ولد حلال كما اشعر به تعليق الحكم على الوصف
المشعر بالعلية شبيها به لكان كل ولد حلال لكونه حلالا مشابها به لامتناع تخلف المعلول عن
العلة وقد نرى منه ان الولد اذا لم يكن شبيها به لم يكن حلالا لانه جعل الشباهة دليلا على كونه
حلالا ثم اذا اعتبر مفهوم المخالف يلزم ان لا يكون للولد الحرام شباهة به وكل ذلك مخالف للواقع
غالبا او الولد الحلال قد لا يشبه بالخال والولد الحرام قد يشبه به لوجود ما هو السبب المقتضي
اعني يكونه من مني الام ودمه ووجه الاندفاع انه مع كون القضية فهملة يكون المستفاد منه
منطوقا ان بعض الولد الحلال يشبه بالخال لا جميع افراده فلا يلزم في بعض الذي لا يشبهه

ان يكون حراما ومفهوما ان بعض الولد الحرام لا يشبه بالخال فلا يلزم ان يكون كل ولد حرام
غير شبيه به في بعض الاخبار ان الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة اقول
السر في ذلك ان سن النبي ص كان ثلثة وستين سنة ولم يبعث الى الدعوة الا بعد اربعين
سنة اذ لما اتاه جبرئيل وامره ان يقول للناس اني رسول الله اليكم كان له اربعون سنة
وعاش بعد ذلك ثلثة وعشرين سنة فيكون هذه المدة اعني ثلثة وعشرين مدة نبوته وفي ستة اشهر من هذه المدة
كان بناء امره ص على ما يرى في المنام ولم يكن يوحى اليه بالاحكام في ستة اشهر من اول تلك
المدة اعني ثلثة وعشرين بل كان يرى في المنام ما يرى من الامور والاحكام ويصلها الى الناس
وعلى هذا الانام ثم اوحي اليه وينزل اليه جبرئيل وساير الملئكة ويبلغون اليه الاحكام ويصلها
الى الناس وعلى هذا الرؤيا الصالحة اعني رؤيا النبي ص في ستة اشهر جزء من ستة واربعين
لان ستة اشهر جزء من ستة واربعين جزءا من ثلثة وعشرين سنة هذا وقد روي في
الشهاب عن النبي ص انه قال التؤدة والرفق والاقتصاد والصمت جزء من ستة وعشرين
جزءا من النبوة قال القطب الراوندي في شرح الشهاب ظن قيل لم جعل اجزاء النبوة ستة
وعشرين وجعل تلك الصفات جزءا منها قلنا روى ابن بابويه في كتاب النبوة ان النبي ص لما اتاه
جبرئيل وامره ان يقول للناس اني رسول الله اليكم كان له اربعون سنة وعاش بعد ذلك
ثلثة وعشرين سنة ففي مدة ثلثة وعشرين سنة يوحى اليه بالاحكام الذي يحتاج اليه الناس
فكانت نبوته عامة وبعثته ظاهرة شاملة بالنسبة الى جميع الناس وقبل ذلك كان في ثلث
سنين يوحى اليه باحكام خاصة بنفسه ومن قبل ذلك اعني في مدة سبعة وثلثين كان
محدثا بالاحكام شرعية يحتاج اليها من غير ان يوحى اليه بل نكت في القلب ويقرع السمع على
سبيل الالهام فيكون مدة نبوته اي المدة التي يوحى اليه سواء كان لجميع الناس او لخاصة

نفسه ستين ست وعشرين سنة فاشار ص بهذا الحديث الى اعظم هذه الخصال
الاربع وانها من تبرقا الوحي الي ولا اعلم غيرها في سنة تامة من ستة وعشرين سنة التي
هي مدة نبوتي ولم يوح الي في تلك السنة الا الوصية بهذه الخصال فكانها جزء من ستة
وعشرين من اجزاء نبوتي وانت تعلم ان ظاهر ذلك يخالف ما ذكرناه في شرح الحديث الاول
بناء ذلك على ان مدة نبوته ستة وعشرون ومبنى ما ذكرناه انها ثلثة وعشرون ووجه
التوفيق ان ما ذكرناه مبني على ان ثلث سنين التي يوحى اليه لخاصة نفسه لم يكن في
الحقيقة ايام نبوته مدة نبوته الحقيقية هي المدة التي يوحى اليه احكام الكل وما ذكره هي الصدوق
مبني على جعل ثلث سنين ايضا من النبوة نظرا الى صدور الوحي وان اختص بنفسه في دعاء
النقص المذكور في صحيح الطوسي يا كهفي واغلب بالي وهوايي وسريرتي وعلانيتي قوله
اغلب بالغين المعجمة في النسخ التي رايناها والظاهر ان المعنى يا من غالبا على بالي وهواي وسريرتي
وعلانيتي حتى تصرفها الى ما تحب وترضى فالمراد بالغلبة لازمها ولو كان القاف بدل الغين
كان المعنى ظاهرا قوله تعالى ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا اقول معنى الخرور للاذقان
هو السقوط على الوجه فمعنى الاية يسقطون على وجوههم تعظيما لامر ربهم او شكرا لانجاز
وعده فان قيل ما النكتة في ذكر الذقن وهو مجتمع اللحيين قلنا قال الزمخشري في الكشاف
ان ذكر الذقن لانه اول ما يلقى الارض من وجه الساجد وفيه ان اول ما يلقى الارض من وجهه هو
الجبهة والانف لا الذقن نعم اذا ابتداء الخرور فاقرب الاشياء من وجهه الى الارض حين
ابتداء الخرور هو الذقن واما حال الوصول والسجود فاقرب اجزاء الوجه الى الارض والجبهة
والانف والغرها منهما هو الذقن كما هو ظاهر فالتحقيق ان النكتة في ذكر الذقن هو ارادة المبالغة
في الخضوع وهو تعفير اللحى على التراب او الخرور او ارادة المبالغة في الانحطاط حال سجودهم اي بلغ

انحطاطهم والموصوف وجوههم وابدانهم الى الارض جدا وقيل دفعهم الى الارض مع كونه اعزاجزاله
الوجه الى الارض حال السجود والغرض ان الذقن لما كان ابعد شىء من وجهه من الارض فى حال
السجود كان الى وصول الاذقان الى الارض ابلغ فى التخضع والتخشع من العضد الى وصول
الجبهة اليها فكانه قال يخرون لا لاجل وصول الاذقان الى الارض لان الانحطاط مع وصولها الى الارض
اكثر من الانحطاط مع وصول الجبهة اليها وحاصله انهم يبالغون فى الخرور ويلصقون بالارض
ما يمكن الصاقه بها من الوجه ثم اللام فى قوله للاذقان على التوجيه الاخير كما ظهر للتعليل لان معنى
كون خرورهم لاجل وصول الاذقان والارض هو كون الوصول علة لخرورهم وعلى سائر التوجيهات
يكون اللام لاختصاص الخرور او كان سقوطهم للاذقان لا غير ومخصوصا بها مسئلة نحوية
ان قيل هل يجوز وقوع الجملة الانشائية خبرا عن المبتدا قلنا قد اختلف علماء العربية فى
ذلك فذهب كثير منهم الى عدم الجواز ولذا منع جماعة من الكوفيين منهم ابن الانبارى ان
يقع زيد اضربه وزيد هل جاءك واستدلوا عليه تارة بان الخبر هو الذى يحتمل الصدق و
الكذب والانشاء ليس كذلك واخرى بان الخبر يجب ان يكون ثابتا للمبتدا والانشاء ليس
كذلك واخرى بان الخبر يجب ثابتا فى نفسه فلا يكون ثابتا فى نفسه فلا يكون ثابتا لغيره ويرد
على الاول ان الخبر الصدق والكذب هو الخبر الذى جعلوه قسيما للانشاء لا خبر المبتدا لاتفاق
على ان اصله الافراد واحتمال الصدق والكذب انما هو من صفة الكلام الذى هو مركب وكان
الغلط انما نشاء من اشتراك الاسم بينهما وعلى الثانى ان مدلول الكلام الطلبى هو الطلب الثابت
فى نفسه لا المطلوب الذى لم يحصل بعد واذا كان ثابتا فى نفسه فيمكن ان يثبت لغيره ايضا الا اخبار
الواردة على المستحيل غير ثابتة اتفاقا مع ثبوتها لغيرها على معنى اتصال الغير بها والتحقيق ان الانشاء
ما يجوز خبرا ان يقع خبر المبتدا ولكن بالصرف عن الانشائية الى الخبرية بان يأول زيد اضربه

مثلا الى قولنا زيد مقول فى حقه اضربه او مستحق ان يقع فيه ذلك والسبب فى ذلك ان المبتدا
انما ذكر لينسب اليه بطريق من الطرق حال من احوال الذى يرتبط به بوجه من الوجوه حكم من احكامه
ولذا فرق بين ضربت زيدا وزيد ضربته فحكم بان زيدا فى الاول مفعول به وفى الثانى مبتدا
مع ان فعل الفاعل واقع عليه فى الصورتين معا ووجه الفرق ان زيدا ذكر فى الصورة الاولى بيانا
لما وقع عليه الفعل وفى الثانية ليسند اليه حال من احواله وحكم من احكامه ولذا حكموا بان فى الاول
مفعول به وفى الثانى مبتدا ولاجل ذلك صرحوا بان معنى زيد ابوه منطلق الاب اخو زيد هنا
لما كان هنا مبتدا وابوه منطلق خبرا عنه اولوه بمفرد حتى يصح اسناده اليه ويكون حالا
من احواله وعلى هذا نقول معنى الجملة الانشائية طلبا كان او غيره وان كان حاصلا فى نفسه لكنه
قائم بالمتكلم والمنشئ وليس ثابتا للمبتدا حتى يكون حالا من احواله وحكما من احكامه فاذا قلت
زيد اضربه فطلب الضرب صفة قائمة بالمتكلم وليس حالا من احوال زيد الا اعتبار تعلقه به او كونه
مقولا فى حقه او استحقاقه ان يقع فيه فلا بد ان يلاحظ فى وقوعه خبرا عنه هذه الجهة فمعنى
زيد اضربه زيد مطلوب ضربه او معقول فى حقه ذلك فليستفاد من لفظ اضربه طلب ضربه و
من ربطه بالمبتدا معنى اخر لا يستفاد من قولك اضرب زيدا وهو تقدير احد الامور المذكورة
٣٧ وامتناعه من احتمال الصدق والكذب بحسب المعنى الاول لا ينافى احتماله بحسب المعنى الثانى قال
الله تعالى فى سورة النحل افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
ان الله لغفور رحيم والله يعلم ما تسرون وما تعلنون والذين يدعون من دون الله
لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون اقول فى
هذه الايات اسئولة الاول ان من مختصة بذوى العلم والعقل فكيف قال ههنا كمن لا يخلق
مع ان المراد بها الاصنام وهى جمادات غير عالمة ولا عاقلة فكان حق الكلام ان يقول كما لا يخلق

كما لا يخلق الثانى ان هذا الزام لعبدة الاصنام الذين سموا اصنامهم آلهة تشبيها بالله و
جعلوا غير الخالق مثل الخالق وكان ظاهره مقتضيا لان يقع فى الزامهم افمن لا يخلق كمن يخلق
الثالث ان العد والاحصاء بمعنى واحد كما ذكره الجوهرى فيكون المعنى وان تعدوا نعمة الله
لا تعدوها ونظيره ان يقال ان تر زيدا لا تبصره اذ الرؤية والابصار بمعنى واحد الرابع انه تعالى
اجرى على الاصنام وهى غير عاقلة ما يجرى على العقلاء فقال يخلقون بالواو والنون مع ان الجمع
بهما من خواص من يعقل الخامس ما فايدة قوله سبحانه فى وصف الاصنام غير احياء بعد قوله اموات
الجواب عن الاول انه يجوز استعمال من ههنا فيما لا يعقل نظرا الى مقارنته بمن يعقل فغلب
عليه حكمه واجرى فيه امره وهو من قبيل المشاكلة وهو باب واسع فى كلام العرب ومنه قوله تعالى
منهم من يمشى على بطنه الاية ومنه قول الشاعر قالوا اقترح شيئا لك نجد قلت اطبخوا لى
جبة وقميصا ومنه قول العرب اشتبه على الراكب وجمله فما ادرى من ذا ومن ذا ويمكن
ان يجاب عنه ايضا بانه تعالى خاطبهم على معتقدهم لانهم سموها آلهة وعبدوها واجروها
مجرى اولى العلم فلذلك جىء لها بمن فان قيل اذا كان معتقدهم خطأ وباطلا فالحكمة تقتضى ان
يرد واعنه ويردعوا منه لا ان يتقوا عليه ويقروا فى خطابهم على معتقدهم حتى يوهمهم
ان معتقدهم حق وصواب فيكون ذلك اغراء لهم على اتباع الباطل وحثا لهم على ملازمة
الهوى قلنا لما كان الغرض من الخطاب هو الاصنام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه وخلاف معتقدهم
ومفهومهم وقال افمن يخلق كما لا يخلق لم يفهموا وظنوا ان المراد غير الاصنام من الجماد فعدل عن ذلك
وقال كمن لا يخلق حتى يفهموا ويعلموا ان المراد هو الاصنام وعن الثانى انهم لما سووا بين الاصنام
وخالقها سبحانه فى تسميتها باسمه وعبادتها كعبادته وجعلها مثله فى كل صفة فقد بالغ فى الانكار
بتقديم ايهما كان وانما قدم فى الانكار ذكر الخالق اهتماما لانه اشرف ولان المقصود الاصلى

من هذا الكلام تعظيمه تعالى واجلاله وتنزيهه عن التسوية بينه وبينها فالمناسب ان يذكر اولا اولا
الاول الثبات والثانى نحو الوجود اشرف من العدم وعن الثانى ان العد غير الاحصاء فقد فسر بعضهم
الاحصاء بالحصر وقال الزمخشرى فى تفسيره لا تحصوها اى لا تحصروها ولا تطيقوا عدها وبلوغ اخرها فالاحصاء
ان يحصر العدد ويدرك العد لا يستلزم الحصر والبلوغ الى الاخر ولو سلم العينية فنقول ان فيه اضمار التقدير
وان تريدوا عد نعمة الله لا تعدوها ونظيره اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية وعن الرابع بمثل ما
قلنا اخيرا فى الجواب عن الاول اى انه اجرى على الاصنام ما يجرى على ذوى العقول لانهم سموها آلهة
وعبدوها واجروها مجرى اولى العلم فساق الكلام على معتقدهم لئلا يتوهم خلاف المطلوب وعن الخامس
ان الفايدة بيان انها اموات لا يعقب موتها حيوة كالنطفة والبيض وغيرهما وذلك ابلغ فى موتها فكانه قيل
اموات فى الحال غير احياء فى المال ويمكن ان يكون غير احياء وصفا للعباد الاصنام لا لها فيكون المعنى ان هذه الاصنام
اموات وعبادها غير احياء فى المال ويمكن ان يكون غير احياء القلوب ويمكن ان يقال انه تعالى نبه بما يليه لكون فرينة
على انها اموات فى الحال لا الها تموت كما فى قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون قولهم فى سورة ابراهيم واتيكم
من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار اقول فى هذه الاية سؤالان
احدهما هو السؤال الثالث فى الاية السالفة وقد علم جوابه وثانيهما انه تعالى كيف اورد لفظ كل مع انه
لم يعطنا كل ما سألناه فان اجيب بان لفظ من يقتضيه ولفظ الجميع يعنى الكل الافرادى دون المجموعى فيكون
المعنى واتاكم بعضا من كل فرد فرد سألتموه قلنا لا ريب فى انه لم يعطنا الله تعالى بعضا من كل فرد مما سأله الناس والطالب
فى الجواب ان يقال ان لفظ من يقتضيه ولفظ الجميع هو كل مجموعى والمعنى اتاكم بعضا من جميع ما سألتموه لا
كل فرد فرد ولا بعضا فى ذلك لكونه تعالى فى مقام الامتنان الموجب لكون النعم الممتن بها تامة لا تعد ولا يخفى مع
ان بعضا من الجميع وعدم صلاحيته فى غاية الصلاحية مع كون البعض الذى اعطانا انفع وصالح لنا فى معاشنا
ومعادنا من الجميع وعدم صلاحيته لنا فى اعطاء البعض الذى لم يعطنا لحصول اشتمال البعض المذكور على

الانفع بل يكون الامثال به اكثر من الامثال بالجميع اذا اعطى ولم يكن بعضه لخصوصه لاحالنا ويمكن ان
يجاب عن اصل السؤال بان المراد من الاية انه تعالى اعطى جميع السائلين بعضا من كل فرد فرد مما سأله
جميعهم وان لم يعط كل واحد من السائلين بعضا من كل فرد مما سأله وبهذا القدر يصح الاخبار بانه
اعطى جميع الناس من كل ما سألوه ولكن راعى المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد واحد ما هو الاصلح والاوفق
لم حسن الاشارة نظر قوله سبحانه في سورة النحل ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا
من السموات والارض شيئا ولا يستطيعون وفيه سؤالان **احدهما** ان الضمير في كل واحد من قوله لا
يملك وقوله لا يستطيعون يرجع الى لفظ ما مع ان الاول مفرد والثاني جمع وجوابه ان الافراد بالنظر
الى لفظ ما والجمع بالقياس الى معناها ونظيره قوله تعالى وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون لتستووا
على ظهوره فافرد الضمير نظرا الى لفظ ما وجمع الظهور نظرا الى معناها **وثانيهما** ما فائدة نفي استطاعتها
على الرزق بعد نفي ملكيتهم اياه مع ان المعنى واحد اذ الرزق هنا مصدر بدليل اعماله في شيئا ونفي ما يكثر
الرزق بالمعنى المصدري هو بعينه نفي الاستطاعة وجوابه انه ليس في يستطيعون ضمير مفعول يرجع الى الرزق
بل الاستطاعة منفية عنها مطلقا والمعنى انها لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لها اصلا في رزق
او غيره لانها جمادات غير شاعرة ثم لو قدر ضمير مفعول راجع الى الرزق في يستطيعون ويمكن كونه مفيدا
ايضا وذلك بان يجعل الرزق اسما للعين وبدلا من قوله شيئا او بالعكس اي مبدلا عنه حتى يكون المراد
انها لا يملك ما يرزق به ولا تستطيع ان يملكه ايضا فان الانسان قد لا يملك الشيء ولكن يستطيع ان
يملكه لوجود الاهلية والقدرة على تحصيل ملكيته وهؤلاء الاصنام لا يملكون ولا يستطيعون ان
يملكوه ونظير هذه الاية في توهم عدم الفائدة قوله تعالى قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يستطيعون
كشف الضر عنكم ولا تحويلا فانه يرد عليه التسليم السؤال بانهم اذا لم يستطيعوا كشف الضر لا
يستطيعون كشف الضر بطريق اولى لان كشف الضر مجرد ازالته وتحويله ازالته ونقله من محل

واثباته

واثباته في محل اخر ومنه تحويل الفراش والمتاع من مكان الى اخر وظاهر ان من لا يقدر على الازالة
وحدها لا يقدر على الازالة مع الاثبات فلا فائدة في ذكر التحويل بعد ذكر الكشف وجوابه ان التحويل
له معنيان احدهما ما ذكر والثاني التبديل ومنه قولهم حول القميص قباء والفضة خاتما اي بدلها
بالتبديل المعبر عنه بالتحويل الكشف لان في الكشف المنفي في الاية تبديلا فان المرض متى كشف تبدل
بالصحة والفقر متى كشف تبدل بالغنى والقحط متى كشف الضر ازالة المرض والفقر والقحط واريد بالثاني
اعني الكشف المقصود من التحويل مطلق الكشف الذي هو الازالة لا كشف الضر كما في اعوانها المذكورة
فلا يلزم التكرار فالمعنى لا يستطيعون ازالة المرض والفقر والقحط عنكم كذلك ولا يستطيعون ازالة
شيء ما اصلا لا مجرد ازالة الامور المذكورة ولذا لم يقل ولا تحويله مع الضمير في الصحيفة السجادية وصل
على التابعين من يومنا هذا الى يوم الدين وفيه سؤال وهو انه ما معنى هذا الواو هنا وما فائدتها
وجوابه انه لولاها لاوهم دخول كل من كان تابعا في هذا الزمان فقط لا في كل زمان اذ الكلام بدونه
الواو ويحتمل معنيين احدهما ان يراد وصل على من تبعه من يومنا هذا الى يوم الدين يعني من يكون
تابعيته من الان الى يوم الدين من دون التغيير والتبدل فيختص الدعاء بالتابعين في هذا اليوم
مع استمرار تابعيتهم الى يوم الدين وثانيهما ان يراد وصل على من تبعه في هذا الزمان وفي كل زمان
الى يوم الدين فعلى المعنى الاول لا يعم التابعين تابعي كل زمان بل يختصون بتابعي هذا الزمان واما
مع الواو فلا يستفاد منه الا المعنى الثاني اذ المعنى وصل على التابعين في هذا الزمان والتابعين
في كل زمان الى يوم الدين فالاتيان بالواو ليكون نصا في التعميم فلا يتوهم ارادة الخصوصية ثم التعلق
بالتعميم والتخصيص على تقديري وجود الواو وعدمها انما هو على على برض الجرور بالتبعية وعلى تعلقه
بالصلوة فلا يظهر تفاوت على التقديرين كما لا يخفى قال الله سبحانه في سورة النحل ولو يؤاخذ الله
الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون

ساعة ولا يستقدمون اقول فيه سؤالان **احدهما** انه يفيد انه لو اخذ الظالمين بظلمهم
بظلمهم لاهلك غيرهم من الناس والدواب وظاهر ان اخذ البريء بسبب ظلم غيره ينافي العدل
والحكمة وقد قال الله سبحانه ولا تزر وازرة وزر اخرى **ثانيهما** انه اذا جاء اجلهم لا يتصور
التقديم عليه بالبديهة فما معنى قوله ولا يستقدمون واجيب عن الاول بوجوه **الاول** ان المراد
بالظلم هنا الكفر وبالناس الذين الظالمين اعني الكافرة فالمعنى لو يؤاخذ الناس بكفرهم لاهلك
كل دابة كافرة من الانسان وغيره وهذا التفسير مروي عن ابن عباس **الثاني** انه لو اهلك الظلمة
او الكفار باسرهم لم يبق لهم نسل اذ الدنيا لا يكون باقية الا بالقلوب الفاسقة والنفوس الشريرة
الثالث ان سنة الله جرت بان العذاب اذا نزل المعصية قوم نعم العاصي والبريء كما في قوم
نوح وغيره من الامم فانه اهلك بشؤم ظلم قوم جميع دواب الارض وقد قال الله سبحانه و
اتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة والسر في ذلك اما المبالغة في اعدام الظلم
ونفي اثره حتى لا يوجد بعد ذلك من بقية الناس ظلم موجب للاهلاك فكانه شر قليل يتوقف عليه
الخير الكثير او لان غير الظالمين ايضا لا يخلون عن ظلم ما كاعاديهم في الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وبقائهم فيما بينهم وعدم خروجهم من ارضهم وبلادهم ثم على اي تقدير اذا اصل ذلك
بالبريء نظرا الى اقتضاء الحكمة والمصلحة فيعوضه الله في الاخرة ما هو خير لهم والاوفق **الرابع** انه
انه ما من مكلف سوى المعصوم الا ويصدر منه ظلم ما من كبيرة او صغيرة ولو على نفسه ولو
اخذ الناس بظلمهم لاهلك نوع الانسان باسره بحيث لم يبق احد من افراده ومع لا يبقى دابة
في الارض اذ الذات باسرها انما خلقت لمنفعة الانسان ولا اقل من ان اغلب الدواب بما يتوقف
بقاءه على وجود الانسان وتربيته فالمراد من اهلاك الدواب اهلاك اكثرها او نقول المراد
انه لو اخذ الناس بظلمهم لمنع المطر الذي خلق لمنافع الانسان فتعدم النبات ثم الدواب لعدمها

من الحيوان

من الحيوان والانسان هذا واما الجواب **عن الثاني** فيمكن بوجهين احدهما ارادة المبالغة
في عدم التاخير والحكم عليه بالمحالية بعطفه ما هو محال عليه **وثانيهما** ارادة القرب والمجيء حتى
يكون المراد انه اذا قرب اجلهم لا يستاخرون ولا يستقدمون فان نفي الاستعدام يصح
اذ المراد من ان من نفى من عمره شهرا مثلا لا يمكن ان يصير الباقي اكثر من شهر قبل لزم التاخير
عن الاجل لا اقل منه فيلزم التقدم عليه روي الصدوق في الفقيه عن ابي محمد انه قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك بلغنا ان النوم استنزال الرزق بشيء مثل النوم فيما بين
طلوع الفجر الى طلوع الشمس فقال ع اجل ولكن لا احدثك بخير من ذلك الحديث وفي تقليم
الاظفار يوم الجمعة اقول تصديقه ع الراوي في عدم استنزال الرزق بشيء مثل العقب لا يلائم
في ظاهره قوله ع الا اخبرك بخير من ذلك بل ينافيه ويمكن توجيه ذلك بان قوله عليه السلام اجل
انما هو تصديق الراوي في قوله بلغني كذا وكذا لا التصديق لصحة ذلك القول المحكي فلا منافاة
ولو قلنا انه تصديق لذلك القول قلنا ان نقول الخيرية في كثرة الثواب لا في استنزال
الرزق لكن نفي شيء وهو ان قول الراوي للامام ع بلغني كذا وان كان ظاهره خبرا لكن انما
قصد به الاستفهام عن صحة ذلك الكلام فكان الاولى ان يقال في جوابه نعم لا اجل كما قال
في الصحاح من ان نعم احسن في الاستفهام من اجل واجل احسن في الخبر من نعم واقره صاحب القاموس
بل ذهب جماعة من النحاة الى تخصيص اجل بالخبر وعدم مجيئها بعد الاستفهام ويمكن ان يقال ان
المتبادر من الاستفهام الصريح لا الخبر المراد به معنى الاستفهام هو الاستفهام الصريح فيحمل
كلام اللغويين والنحاة على ذلك على انهم مختلفون فيه فصاحب الصحاح انما نسب القول الى
الاخفش وابن مالك والزمخشري وجماعة جوزوا وقوع اجل بعد الاستفهام الصريح
بلا فرق بينها وبين نعم وهو مختار ابن هشام حيث قال في مغني اللبيب اجل بسكون اللام

مثل نعم فيكون تصديقا للخبر واعلاما للمخبر ووعدا للطالب فيقع بعد نحو زيد ونحو اقام زيد
ونحو اضرب زيدا انتهى كلامه على انه مع قطع النظر عن جميع ذلك والاغماض عما يعترض عليه ائمة
النحو فقول الامام كاف في صحته وقوعه بعد الاستفهام قال الله تعالى في سورة المؤمن قالوا
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل
اقول فيه سؤال وهو ان المراد من الاماتتين ان العدم الاصلي الابتدائي والموت بعد الايجاد
ومن الاحيائين الايجاد بعد العدم الذاتي والاحياء في القيمة بعد الموت وغير خفي ان
الخلق والايجاد ابتداء لا يسمى احياء اذ الاحياء انما يكون بعد الموت وكذا العدم الاصلي
قبل خلقهم لا يسمى اماتة اذ الاماتة بعد الحيوة والجواب ان المراد من الاماتتين عندنا نظرا
الى ما ذهبنا اليه من الاحياء في القبر الاماتة بعد الايجاد والخلق والاماتة بعد الاحياء
في القبر ومن الاحيائين الاحياء في القبر بعد الموت والاحياء في القيمة بعد الموت المتأخر
من الاحياء في القبر ومع قطع النظر عن ذلك نقول يمكن ان يجاب بان ذلك من قبيل قولك
سبحان من صغر جسم البعوضة وكبر جسم الفيل ومن قبيل قولك للحفار ضيق فم الركية ووسع
اسفلها وليس فيها نقل من صغر الى كبر وبالعكس ولا من سعة الى ضيق وبالعكس وانما
اردت الانشاء على تلك الصفات والسبب في صحته ان الصغر والكبر جائزان على
المصنوع الواحد وكذلك الضيق والسعة واذا اختار الصانع احد الجائزين وهو متمكن
منهما على السواء فقد صرف المصنوع عن الجائز الآخر اليه وجعل صرفه عنه كنقله منه وعلى
هذا لما كان الشيء في حال العدم بحيث يجوز ان يوصل اليه الوجود وبقيه على عدمه وصل ابقاء
على عدمه فكأنه نقول من احد الحالين اعني الوجود الى الحال الآخر اعني العدم وعلى هذا يكون
حال العدم كالاماتة بعد الاحياء وصح اطلاق الاحياء بعد العدم الذاتي روي عن اصحابنا

عن النبي ص ان الميت ليعذب ببكاء الحي عليه اقول ظاهر هذا الخبر ينافي ما ثبت عقلا ونقلا
من عدم مؤاخذة احد بذنب غيره كما قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ويمكن
الجواب بوجهين احدها ان المراد ان الميت اذا اخبر بنياحة اهله وتعزيتهم عليه وسمع في
القبر ضجيجهم ورفع اصواتهم بالويل والثبور وصراخهم لاستشعاره ما لحقهم من الحزن والهم
اولا رتكابهم المعصية والحرام فالمراد من تعذيبه هو تألمه وحزنه لذلك وليس يعني الا العقاب
من الله تعالى الثاني ان اهل الجاهلية كانوا يوصون بالنوح عليهم ويؤكدون الوصية بذلك
كما قال شاعرهم فان مت فانعيني بما انا اهله وشقي علي الجيب يا ام معبد فورد هذا
الخبر ردا عليهم واستنكارا لفعلهم وتحذيرا لغيرهم وردعا لغيرهم عن التأسي بهم بانذار ان من
اوصى احدا بان ينوح عليه فيفعل ذلك بامره ومقتضى وصيته فانه يعذب بالنياحة عليه وحاصل
انه يؤاخذ بامره ووصيته لا بفعل النياح الذي صدر عن غيره قال الله تعالى قل يا ايها
الكافرون لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد ولا انا عابد ما عبدتم ولا
انتم عابدون ما اعبد لكم دينكم ولي دين اقول على ظاهر هذه السورة سؤالان احدهما
ما وجه ايراد ما دون من في قوله ما اعبد وثانيهما ما الفائدة في التكرار والجواب عن الاول
انه قال ما اعبد لمشاكلة ما تعبدون ولم يعكس لان تقدم ما تعبدون ويمكن ان يكون ما
مصدرية اي لا اعبد عبادتكم ولا تعبدون عبادتي وقال صاحب الكشاف انما قال
ما لان المراد الصفة كانه قال لا اعبد الباطل ولا تعبدون الحق وعن الثاني ان التكرار
للتأكيد وقطع اطماعهم فيما طلبوه منه ويمكن ان يكون الجملتين الاوليين لنفي العبادة في
الحال والجملتين الاخريين لنفي العبادة في الاستقبال فلا تكرار والخطاب لجماعة علم
الله تعالى انهم لا يؤمنون ابدا وفيه ان الثانية من الاوليين هي بعينها الثانية من الاخريين

من دون تفاوت في اللفظ اصلا فكيف يحمل احدهما على نفي العبادة في الحال والاخرى
الى نفيها في الاستقبال مع عدم ايماء الى الفرق اصلا وقال صاحب الكشاف ان الاوليين لنفي العبادة
في الاستقبال والاخريين لنفيها في المضي ووجه ذلك بان قوله لا اعبد يريد بها العبادة فيما
يستقبل لان لا لا تدخل الا على مضارع في معنى الاستقبال كما ان ما لا تدخل الا على مضارع في
معنى الحال فالجملتان الاوليان لنفي العبادة في الاستقبال واما الاخريتان فلنفيها في الماضي
لقوله ولا انا عابد ما عبدتم اي ما عبدتم في الجاهلية والمراد انه لم تصدر مني عبادة صنم
في الجاهلية كما صدرت عنكم فيها وقوله وما انتم عابدون ما اعبد اي ما عبدتم في وقت
ما انا على عبادته ثم قال فان قلت فعلى هذا كان اللازم ان يقول ولا انتم عابدون ما
عبدت بلفظ الماضي كما قال ولا انا عابد ما عبدتم فلم عدل عن ذلك وقال ولا انتم عابدون
ما اعبد فانه يفيد ما افاد نفي العبادة في الاستقبال كالجملة الاولى واجاب بقوله قلت الوجه
في ذلك انهم كانوا يعبدون الاصنام قبل بعثته وهو ما كان يعبد الله تعالى قبل بعثته بل بعد بعثته
ولا يخفى ما في هذا الجواب من الفساد سيما على الاصول الامامية كيف والتوحيد اعظم العبادات
وكل الانبياء كانوا موحدين بعقولهم قبل البعثة كما حقق ذلك في محله ايضا يرد على قوله والجملتان
والاخيرتان لنفي العبادة في الماضي ان اسم الفاعل المنون الراجع الى الفعل العامل فيما بعده
لا يكون الا بمعنى الحال او الاستقبال وقوله عابد هنا منون وعامل في لفظه ما فيكون بمعنى
اعبد وكذلك عابدون ولذلك لو قال احد انا قاتل غلامك بالتنوين لم يكن ذلك
اقرارا منه بالقتل اذ المراد انا اقتله لا انا قتلته بخلاف ما لو قال انا قاتل غلامك بالاضافة
ويمكن دفع ذلك بانه على سبيل الحكاية على حد قوله نعم وكلبهم باسط ذراعيه
بالوصيد وعلى اي حال لا يخلو كل واحد من التوجيهين المذكورين عن مناقشة وليس شيء منها

تاما بحيث لا يرد عليه شيء فالصواب في التوجيه ما افاده بعض العلماء وهو انه انما كرر ذلك
لان الكفار قالوا يا محمد تعبد الهتنا كذا مدة ونعبد الهك كذا مدة ثم تعبد الهتنا كذا مدة
ونعبد الهك كذا مدة وهكذا فورد الجواب مكررا ليطابق السؤال
تم المجلد الاول من مشكلات العلوم

المجلد الثاني من كلام العلوم

بسم الله الرحمن الرحيم

حديث قال رسول الله صلعم شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حي واذا مات ثم
قامت القيمة فهو خير الناس اقول الظ ان المراد بالموت هنا هو الموت الارادي الذي يدل
عليه قوله صلعم موتوا قبل ان تموتوا وهو قطع اللذات وتذكية النفس وقيمة كل حي عبارة عن
موته الطبيعي كما قال رسول الله صلعم من مات فقد قامت قيامته فالمعنى شر الناس من مات موته
الطبيعي حين كونه غير ميت بالموت الارادي واذا مات بالموت الارادي وقطع اللذات وزكى نفسه
عن رذائل الصفات ثم مات موتا طبيعيا فهو خير الناس ويمكن ان يكون المراد بالقيمة اخر الزمان
اذ كثيرا ما يعبر عن وقت ظهور المهدي وخروج الدجال بالقيمة والساعة كما يشهد بذلك تصفح
الاخبار ولا ريب في ان ذلك الزمان يكون فيه الشكوك والشبهات والشرور كثيرة فمن كان في
ذلك الزمان قل ما ينجو عن الفساد وسوء الاعتقاد فالمراد شر الناس من كان حيا في هذا
الزمان الذي عبر عنه بالقيمة لان اكثر اهل هذا الزمان يفسد عقايدهم وخير الناس من
مات قبل ذلك الزمان لكونه مامونا من فساد هذا الزمان **قال** رسول الله صلعم من قرا
اية الكرسي دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت اقول فيه اشكال مشهور
وهو ان حاصل معناه بعد انتقاض النفي بالا ان من قراها يمنعه الموت من دخول الجنة فقط
لا غيره ويرد عليه ان الموت وسيلة الى دخول الجنة لا انه مانع عنه ويمكن ان يجاب
عنه بوجوه الاول ان الكلام اجرى

اجري فيه مجرى ما هو الشايع المتعارف في المحاورات من اطلاق الشيء
وارادة عدمه كما اذا قال المضيف للضيفان ما بالكم لا تاكلون ولا تحضرون
الطعام وما يمنعكم عنه فيقولون زيد ومرادهم ان المانع عدمه وجدانه
وعدم حضوره او قال المولى لعبيده ما يمنعكم من الذهاب فيقولون غانم
اي المانع عدم حضور غانم الذي هو رفيقنا ولا بد ان يكون هو ايضا معنا
في الذهاب وعلى هذا القياس فمعنى الخبر لم يمنعه من دخول الجنة الا عدم حضور
الموت الثاني ان المراد بالموت هو هذه الحيوة الحسي والتلبس بهذا اللباس
المردي فان هذه الحيوة في الحقيقة موت وانما الحيوة هو الحقيقي الذي يكون
للنفس بعد المفارقة عن هذا البدن الكثيف والاستخلاص عن قاذورات
الطبيعة والمعنى من قراها لم يمنعه من دخول الجنة والوصول الى الحيوة الحقيقية
الا هذه الحيوة الحسي والحبس في هذا البدن البدني الثالث انه من باب تاكيد
المدح بما يشبه الذم وهو ان يسند الى الممدوح ما هو غاية المدح ويتوهم ظاهرا
انه ذم له او يثبت له ما يعلم بداهة انه غير ثابت له ايماء الى انه لو قدر فيه
عيب او قصور فهو هذا الامر الذي يعلم بالضرورة خلوه عنه ولو نسب اليه لذمه
العقلاء ومن الاول قول الشاعر ٭ ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن
فلول من قراع الكتائب ٭ وقول صفي الدين الحلي لا عيب فيهم سوى ان
النزيل بهم ٭ يسلو عن الاهل والاوطان والحشم ٭ ومن الثاني قوله تعم
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ومن هذا القبيل ما نحن فيه اذ
المراد ان من قراها لم يمنعه من دخول الجنة شيء الا ما يعلم بالضرورة انه
غير مانع بل وسيلة الدخول وهو الموت مما يتوهم مانعا هنا هو الموت لو كان
مانعا واذ ليس فلا مانع اصلا وهذا وجه تاكيد المدح بما يشبه الذم

في ق سلاه يسلوه سلوا وسلوانا وسليانا نسيه

هو تاكيد الذم بما يشبه المدح كقول الشاعر ٭ لا عيب فيهم سوى كفر وان هم
بهم النفاق وعين الجبن والفشل **قال** الله تعم في سورة ال عمران
لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا
وقتلهم الانبيا بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق اقول فيه سؤالان
احدهما ان الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء كانوا في عصر النبي وقد
قالوا ذلك لما سمعوا قوله تعم من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهم لم
يقتلوا انبيا قط فكيف عطف على ما قالوا وقتلهم الانبيا واسند قتلهم
اليهم وثانيهما ان قتل الانبيا لا يكون الا بغير الحق فما وجه تقييد قتلهم
بذلك وكذا قوله تعم ويقتلون النبيين بغير الحق والجواب عن الاول انهم
لما رضوا بقتل اسلافهم الانبيا فكانهم باشروا ذلك فاضيف اليهم مجازا
ويمكن ان يق ان اليهود لما كانوا فرقة خاصة وامة واحدة وصنفا واحدا
اسند ذلك اليهم وان كان صدور ذلك عن بعضهم فاضيف الى الجنس
في ضمن الصنف كما خاطبهم الله تعم بقوله واذ انجيناكم من ال فرعون يسومونكم
سوء العذاب الاية وقوله وانزلنا عليكم المن والسلوى الاية وعن الثاني
ان فائدة قوله بغير الحق التصريح بصفة فعلهم القبيح وهو ابلغ في ذمهم وتقبيحهم كما ان
الفائدة في عكسه في قوله تعم رب احكم بالحق زيادة معنى في التصريح في الصفة
وان كان تلك الصفة لازمة للفعل وقيل فائدة التقييد ان قتل النبي قد
يكون بحق كقتل الخليل ولده فانه لو وجد لكان بحق وفيه ما فيه وقيل يمكن
ان يكون الجار في قوله بغير حق متعلقا بالانبيا ويقدر مثل في ظنهم او
في اعتقادهم حتى يكون المراد وقتلهم الانبيا بغير حق في اعتقادهم يعني
انهم اعتقدوا ابطلان نبوتهم وعدم حقيتها ولذلك قتلوهم والمقصود

بذلك زيادة تعييرهم وتوبيخهم بانهم جمعوا قبيحين احدهما قتل الانبيا وثانيهما
اعتقادهم بانهم كانوا في ادعاء النبوة على الباطل مع انهم كانوا في ذلك على
حق وفيه انه مع اعتقادهم عدم حقية نبوتهم يكون قتلهم اياهم اقل قبحا وشناعة
مما اذا كان القتل مع اعتقادهم عدم حقية نبوتهم يكون قتلهم بانهم انبياء بحق
فكيف يلزم زيادة التوبيخ اذا كان القتل مع اعتقادهم بطلان نبوتهم نعم مع
التقدير المذكور اعني تقدير مثل في اعتقادهم او عندهم يمكن ان يجعل
الجار متعلقا بالقتل كما هو الظ والظرف المقدر اعني عندهم او في اعتقا
دهم متعلقا بغير حق حتى يكون المراد وقتلهم الانبيا بغير حق باعتقادهم يعني انهم
اعتقدوا بان قتلهم ليس بحق ومع ذلك قتلوهم ولا ريب في ان الشناعة
اكثر فيكون المقصود زيادة التوبيخ والتعيير ثم في الاية سوال اخر ايضا وهو
انه كان حق الكلام ان يقول وكتبنا بذلك وسنكتب او انها يصدر عن العباد
يكتب دفعة او بعد ساعات اذا كان الصادر معصية على ما في بعض الاخبار
لاجل ان العبد لعله يتوب فلا يكتب ولا ريب في ان ما صدر عنهم كان قبل نزول
الاية بازمنة متطاولة فكان كان مكتوبا بالبتة فالاولى ان يقول فكتبنا
والجواب عنه بوجهين احدهما انه عبر عن الكتابة الماضية بصيغة المستقبل الموكد
بالسين الدال على الاستمرار كما اشار اليه في الكشاف بقوله والمعنى لن نفوتنا
ابدا اثباته وتدوينه كما لن يفوتنا القول مرة بعد مرة وثانيهما ان الكتابة
هنا بمعنى الجمع كما في الصحاح الكتب الجمع ومنه كتبت البغلة اذا جمعت بين شفريها
بحلقة او سير والمعنى وسنجمع في القيمة في العذاب ما قالوا وقتلهم الانبياء
بغير حق ونجعلهما في مرتبة واحدة في العذاب ونجازي عليهما جزاء بين
متماثلين لمشاركة الاول للثاني في الفساد نظرا الى ان كلا منهما لابطال

ما ارسله الله للهداية والتبليغ لان ما قالوا انما كان لابطال القران معمّا ٩
باسم محمد مومن ۵ کرد ون لوحی نوشته امد ایدل ۵ خورشید نهاده دل
بهر حرف اذان ۵ مراد ان است که لفظ کرد ون لوان که کو باشد زیرا که لو
بمعنی کر است حی شود ومراد از حی همان حرف ح فقط است که زاید
منضم باشد همچنانکه این اطلاق که اهی مصطلح اهل این فن میباشد و حرف
کن کو ب ون ح شود حدون شود ومراد از ایدل انست که لفظ ایدل یعنی قلب
شود وچون قلب شود یا میشود وچون یا منضم بحدون شود حدونیا
میشود پس خورشید یعنی شمس د لحوحدا اگر لفظ میم باشد بهر حرفی
یعنی در پیش هر حرفی از حروف حدونیا بنهد پس چون م در پیش ح میم
گذاشته شود و در پیش دال نیز گذاشته شود محمد میشود وچون در پیش
یا گذاشته شود لفظ واو و در پیش نون گذاشته شود مومن میشود و
چون در پیش یا گذاشته شود میا میشود وچون صدر پیشه و در ین وقت
محتاجیم بتحصیل زای مهمله وزای معجمه که در پیش الف گذاشته شود
که لفظ زا شود لهذا اذان خورشید یعنی همین که رمزا شد چون قلب خود کرد
رمز از باشد در پیش الف یک لا رمزا میشود پس مجموع محمد مومن میرزا
میشود معمّا باسم واسع ۵ از نظر چون شد رخ او ناپدید ۵ ٩
قطرهای اشک برهامون چکید ۵ مراد از رخ او الف است هرگاه الف
از کلمه او ناپدید شد حرف واو بجای ماند ومراد از قطرهای اشک
نقطهای شین است ومراد از دامن اشک حرف کاف است هرگاه
یک قطره که عبارت از یک نقطه است بر کاف که در حساب جمل بیست است
بچکد دو بیست میشود بجهة آنکه آن نقطه در حکم صفر است ودویست

کابرا از حروف رای مهمله است بعد از آن قطره دیگر بر دامان میچکد که مبدل براشک بود
را مبدل میشود بزای منقوطه وان در حساب جمل هفت است بعد از آن نقطه دیگر بر زای
معجمه میچکد باین عنوان که نقطه صفری باشد که بر آن بیفزاید هفت هفتاد میشود و
هفتاد عین است پس باین عمل شین مبدل بسین مهمله شد وکاف مبدل بعین مهمله پس
هرگاه اشک مبدل باسع شد صورت اسع را که ملحق بوا و کردیم که از کلمه او باز مانده
بود واسع حاصل میشود معمّا باسم رکنی زسینه تیر کشی افکنی هم از پی آن ۵ یعنی ٩
تیر که سی او مبدل بکلمه نر شود او را از حرف زای منقوطه بکش مراد از تیر عطارد است
ورقم عطارد دال است وهرگاه سی در کلمه دال ملفوظی که عبارت از لام است مبدل شود
بکلمه نر دال دانه میشود ومراد از دانه نقطه است وهرگاه نقطه از حرف زای منقوطه
کشیده شد ر باقی میماند پس بعد از آن از لفظ افکنی هم سینه تیر باید کشید بطریقه
دیگر وآن اینست که مراد از تیر الف مکتوبی باشد بجهت شباهت او بتیر کمان در
استقامت وبلندی وهرگاه سی در کلمه الف که عبارتست از لام نباشد ومفقود شود
اف بجا میماند وهرگاه اف را از افکنی کشی کنی میماند وبعد از لحوق آن بحرف را
مقصود حاصل میشود معمّا باسم حبیب دل چه بی سامان شود هرگز نگردد ٩
کرد خواب ۵ مراد از دل حشا است وهرگاه اینچیزی که بجا میماند از حشا که عبارت
از شا است مبدل شود بکلمه بی حبی حاصل میشود وهرگاه کرد خواب نگردد بیدار خواهد
بود ومراد از بیدار در اینجا حرف بی است ومراد از بی حرف بای مکتوبی است و
هرگاه کلمه حبی حرف با باو ملحق شود حبیب حاصل میشود معمّا باسم قراجه دلها ٩
قبله هر کجا داغی داشت کرد آن همه بر طرف دل خویش رقم ۵ مراد از دلهای
قبله باو یا و لام است ومراد از داغ در اینجا صفر است وانچه صفر دارد از جمله این
سه حرف که یا است که عبارت از ده است ولام که عبارت از سی است هرگاه صفر یا

بر طرف دل که ماقبل بای موحده است بکذار دیر وچون با بحساب ابجد دو است دو بیست
میشود وده یک میشود که الف است وچون سی که لام است هم صفر خود را بر همان
دل بکذارد بیست دو بیست میشود که عبارت از رای مهمله است وسی بسبب
رفتن صفر سه میشود که جیم است پس باین عمل بای موحده از کلمه قبله مبدل براشد
ویا الف شد ولام جیم شد ومقصود حاصل شد معمّا باسم حبیب بیضی ٩
تو بوادی محبت کذری اگر عنایی ۵ چه قدر رکه خواهی اینجا خطر است بینهایت
مراد انست که هرگاه لفظ خطر چندین مرتبه بینهایت شود مطلوب که اسم حبیب است
حاصل میشود وکیفیت آن باین نحواست که چون لفظ بی نهایت شود یعنی مطلوب که
اسم حبیب است حاصل شود بی را خط میشود وچون خط بینهایت شود یعنی نقطه
که نهایت خط است از آن ساقط شود خط میشود وچون خط بی نهایت شود یعنی بی ط لفظ بی
شود مجرد حرف ح باقی میماند وچون حرف حای مکتوبی با لفظ بی نهایت آن شود
حبی میشود وچون با رد یکی بی که عبارت از بای مکتوبی باشد نهایت آن شود حبیب بیع
حاصل میشود وهو المط حدیث روی عن رسول الله صلعم انه قال من عرف الحق
لم یعبد الحق اقول یمکن توجیه هذا الحدیث بوجوه الاول ان یکون العبادة بمعنی الانکار
والجحود فانه احد معانیها اللغویة وعلیه ورد قوله سبحانه قل ان کان للرحمن ولد فانا
اول العابدین ای المنکرین والمعنی ان من عرف الحق معرفة صحیحة لم ینکره بعد ذلک
فمن انکر الحق وجحده بعد ادعائه معرفته یظهر ان ما ادعاه من المعرفة لم یکن معرفة صحیحة
کما ذهب الیه علم الهدی من استحالة تجدد الکفر بعد الایمان الصحیح والمعرفة الیقینیة
ودلالة تجدد الکفر علی کون ایمانه فی الظاهر کهو انه فی الباطن وفی الکلیة ما یدل
علیه من الاخبار الثانی ان یکون العبادة بالمعنی المذکور ولکن لا یکون المراد من
جملة لم یعبد الحق الاخبار بل یکون جملة خبریة بمعنی الانشائیة ای یراد بها النهی کقوله

لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام فالمعنی من عرف الله ینبغی ان لا ینکره بعد المعرفة الثالث
ان یکون المراد بالعبادة معناه المتعارف المعهود وبالمعرفة المعرفة التامة الکاملة و
یکون المعنی ان من عرف الله حق المعرفة ای وصل فی معرفته الی غایة ما یمکن ان یصل الیه
لم یعبده حق عبادته فکیف من دونه فیجب علی الکل الاعتراف بالتقصیر فی عبادته الرابع
ان یبقی المعرفة علی اطلاقها حتی یکون المراد ان کل شخص ممن عرف الله بای نحو کان لم
یعبده حق العبادة فیبقی العام علی عمومه ویدخل فیه الخواص والعوام الخامس ان یراد
بالمعرفة اقوی المعرفة واعلاها الموجب للمشاهدة واللقاء وهی المعرفة الحاصلة بعد مفارقة
النفس عن البدن اعنی الحاصلة فی الاخرة لان الدنیا اذ اقوی المعارف المقتضیة
للقاء والعبد بها انما هو فی الاخرة وح یکون المعنی من عرف الحق معرفة یوجب حقیقة اللقاء و
الاستغراق لم یعبد الحق لکون تلک المعرفة فی الاخرة وسقوط التکلیف فیها السادس
ان یکون لم یعبد بالتشدید من عبده ای ذلله ومنه طریق معبد ای مذلل ویکون جملة
خبریة لا انشائیة بمعنی النهی ویکون المراد بالحق هو الله سبحانه والمعنی من عرف الله
لم یذلله بالاستخفاف بشعائره وترک التعظیم لهما والتهاون فی اوامره ونواهیه و
ترک خدمته وغیر ذلک مما یوجب القصور والفتور عن خدمته واداء حقوقه السابع
ان یکون لم یعبد کما ذکر ویراد بالحق فی الموضعین کل ثابت مطابق للواقع والمراد
ان من عرف الحق الثابت فی الواقع اعنی حقیقة الشیء علی ما هو علیه لم یذلله ببذله
لغیر اهله او بتصدیق خلافه عند مخالفه لطمع دنیوی او ضعف النفس وتهاونه و
عدم القیام بامتثاله الثامن ان یکون لم یعبد کما ذکر ویراد بالحق حق الغیر والمراد
ان من عرف حق الغیر ای علم ان هذا حق له لم یذلل ولم یبطل ذلک الحق بعدم ایصاله
الی اهله العاشر والحادی عشر والثانی عشر والثالث عشر ان یراد بالحق فی النص
احد المعانی الاربعة ویکون لم یعبد بالتشدید ایضا ولکن یکون جملة انشائیة بمعنی النهی و

التاسع ان یکون لم یعبد کما ذکر ویراد بالحق فی الموضعین
ما اوجب الله علی عباده من التکالیف الشرعیة او لا یفعل ذلک
الواجب بحکم او التهاون الغافل

المعنى الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر ان يكون المراد بالحق الاول الواجب تعالى و
بالحق الثاني احد الثلثة الاخيرة ويكون لم يعبد مشددة وجملة خبرية والمعنى السابع
عشر والثامن عشر والتاسع عشر يكون الحكم كما في الثلثة المتقدمة الا ان يكون لم يعبد
جملة انشائية بمعنى النهي والمعنى العشرون ان يكون من استفهام انكاري ويكون المراد
بالحق في الموضعين هو الله سبحانه والمعنى اي شخص عرف الله سبحانه ولم يعبده وحذف الواو هنا
غير ضائر وله نظاير كقول ابي الطيب اي يوم سررتني بوصال لم ترعني ثلثة بصدود
اي ولم ترعني وفيه اشارة الى ان من ترك العبادة مع معرفته فهو خارج عن المعرفة
او كمالها او كانه لم يعرف لعدم العلم بمقتضاها فوجود معرفته كعدمها لندوره او
سقوطه عن درجة الاعتبار للحكم بكفره وارتداده او فسقه وانه اسوأ حالا ممن لا يعرفه تعالى بل
كونه اسوأ حالا منه واعلم ان الاستفهام الانكاري اذا كان مطلقا غير مقيد اقتضى
نفي متعلقه كقولنا من يقول الحق فان المراد منه انه لا يقول الحق احد واما اذا كان مقيدا
فالنفي يرجع الى القيد والمراد نفي متعلقه مع التقييد لا مطلقا كما فيما نحن فيه فان المراد
ان من لم يعبد الحق لم يعرفه وليس المراد ان احدا لم يعرفه الحادي والعشرون ان يكون
من اسما موصولا عبارة عن الواجب تعالى ويكون المراد بالحق الاول حقيقة كل شيء وبالثاني
حقيقة ما والمعنى ان الذي عرف حقيقة كل شيء وعرف الباري تعالى فانه الذي عرف حقايق
الاشياء كلها على ما هي عليه دون غيره لا يعبد شيئا غيره لانه الخالق المعبود فلا
يتصور كونه مخلوقا عابدا ففيه دلالة على بطلان عبادة غيره لغيره وعلى ان غيره
لا يكون الها ولا يستحق العبودية من الملائكة والسماويات والانسان كعزير ومسيح
وعلي عليه السلام ولا يخفى ان هذا الحمل يوجب جواز اطلاق العارف عليه تعالى وكانه لا ضير فيه
لوروده في نهج البلاغة اذ مع تعذر الحقيقة باب المجاز واسع على ان اطلاق عرف
لا يستلزم اطلاق العارف بطريق الاسمية كما لا يخفى بل لا يستلزمه مطلقا الثاني

العشرون ان يكون من كما ذكر ويكون لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون الحق الثاني منصوبا
على نزع الخافض او صفة لمفعول مطلق محذوف حتى يكون اللام زائدة عوضا عن
المضاف اليه كما في قوله تعالى فان الجنة هي الماوى واشتعل الراس شيبا والمعنى ان
من عرف حقايق الاشيا كلها لم يعبد بالحق او على الحق او حق عبادته والمراد انه
لم يعبده احد عبادة تليق به وعبادة هو حق عبادته الثالث والعشرون ان يكون
من شرطية والحق الاول عبارة عن الواجب تعالى والثاني بمعنى مقابل الباطل ويكون لم
يعبد مبنيا للمفعول ويكون الامر في الحق الثاني كما في سابقه والمعنى ان من عرف الحق
اي الواجب تعالى بانه رب لم يعبد ذلك العارف بالحق اي لم يعبده احد حقا اي عبادة
بالحق لامتناع كونه ربا ومربوبا والها ومالوها وعابدا ومعبودا فيكون حكما ببطلان قول
الغلاة الرابع والعشرون ان يكون المراد من الحق الاول الامور الثابتة في نفس الامر
ومن الثاني الواجب سبحانه ويكون لم يعبد بمعنى لم يعرف ويكون من استفهامية للانكار
حتى يكون المعنى اي شخص عرف الموجودات واطلع على احوالها ولم يعرف الواجب تعالى و
حاصله ان كل من عرف الاشياء والموجودات عرف البتة ان لها صانعا وموجدا حكيما هو
المبدأ الاول الخامس والعشرون ان يكون الامر كما ذكر الا ان يكون من موصولة وجملة
لم يعبد استفهام انكار حتى يكون المعنى ان من عرف حقايق الاشياء واطلع على
احوال الموجودات الثابتة في الواقع اليس عارفا بالواجب تعالى او يكون لم يعبد بمعناه
المعروف ويكون الجملة استفهام انكار ويكون من موصولة حتى يكون المعنى من عرف
الواجب سبحانه اليس يعبده بل يعبده البتة السابع والعشرون ان يكون المراد من
معرفة الحق اعتقاد معرفته بكنهه حتى يكون المعنى ان من اعتقد انه عرف الواجب
بكنهه كان محبوط الاعمال والعبادات فكانه لم يعبد الحق الثامن والعشرون

السادس والعشرون ان يراد من الحق في الموضعين الله تعالى وكونه خطابا لها مع جهلها

ان يكون الامر بحاله ولكن يكون يعبد بمعنى يعرف والمعنى من اعتقد انه عرف
الحق بكنهه اي عرفه كما هو عليه في ذاته وفي الواقع لم يعرفه بل عرف ما
تصوره وصار مخلوقا في ذهنه وهو غير الحق سبحانه وعليه حمل بعض العلماء
قوله اشد الناس عذابا يوم القيمة هم المصورون التاسع والعشرون ان
يكون الامر بحاله ويكون يعبد بمعنى يذلل والمعنى من اعتقد انه عرف الحق
بكنهه اليس مذللا له تعالى الثلثون ان يكون الامر بحاله ويعبد بمعنى ينكر والمعنى
ان من زعم انه عرف الله بالكنه اليس منكرا له وجاحدا اياه فانه غير الله تعالى الواحد
والثلثون والثاني والثلثون ان يكون الامر كما ذكر ويكون يعبد بمعنى يذلل او ينكر ومن لاستفهام
انكار والمعنى اي شخص زعم انه عرف الله تعالى بالكنه ولم يكن مذللا او منكرا اياه والواو هنا
مقدر كما تقدم مثله الثالث والثلثون ان يكون يعبد بمعنى ينكر ويكون المراد من الحق الاول
الامور الثابتة في الواقع ومن الحق الثاني الواجب تعالى وجملة لم يعبد انشائية مرادا بها
النهي كما مر نظيره والمعنى ان من عرف الاشياء الثابتة واطلع على احوال الموجودات وكيفية
نسبة بعضها الى بعض بالعلية والمعلولية وانتهاء الامر اليه تعالى ينبغي ان لا ينكر الحق الاول تعالى
الرابع والثلثون ان يكون المراد من الحق الاول الاشياء الثابتة ومن الحق الثاني الحق
الشرعي اللازم على العباد ويعبد جملة خبرية بمعنى يذلل والمعنى ان من عرف الموجودات
ونسبة بعضها الى البعض بالعلية والمعلولية لم يذلل الحق الشرعي الذي اوجبه الله تعالى
وهو ان ينسب العبد كل شيء الى المبدأ الاول فالمراد انه لم يذلل الحق الشرعي ولم يبطله
بنسبة الموجودات الى غير علة العلل والحق الاول بالاستقلال او التركة الخامس و
الثلثون ان يكون الامر بحاله ويكون الجملة الخبرية بمعنى الانشاء والمعنى ظاهر السادس
والثلثون الى الخامس والاربعين ان يكون المراد من الحق الاول القران فانه احد

اسمائه وقد عبر عنه في مواضع كقوله والذين امنوا بما نزل على محمد صلى الله عليه وآله وهو الحق من
ربهم وقوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك هو الحق ومن الحق
الثاني احد الامور العشرة الواجب تعالى والحق الشرعي الواجب وحق الغير واي حق كان
والمذهب الحق والرزق المقسوم المقدر كما عبر عنه وقوله تعالى وفي السماء رزقكم الى قوله
وانه لحق مثل ما انكم تنطقون والموت والقيمة ووعد الله تعالى كما عبر عنه في قوله تعالى
ان وعد الله حق وقوله ويستنبئونك احق هو قل اي وربي انه لحق والقران نفسه
ويكون من موصولة ويكون لم يعبد بمعنى لم ينكر ويكون الجملة خبرية والمعنى من عرف
القران واسراره وتفكر في اياته ووقف على معانيه الظاهرة والباطنة لم ينكر الواجب
سبحانه لما فيه من الشواهد الدالة على ربوبيته ولما فيه من الفصاحة والبلاغة و
علو المعنى الدالة على انه ليس من كلام البشر فيعلم انه من لدن رب واجب حكيم عليم و
لم ينكر الحق الشرعي ولا حق الغير ولا اي حق لما فيه من الايات الامرة باداء الواجبات
الشرعية وايصال كل حق الى صاحبه والاستقامة على كل حق وحمايته ولما فيه من النواهي
الزاجرة من ترك الواجبات والحقوق الشرعية وتضييع حق الغير والتعدي عن كل حق
والميل الى الباطل ولم ينكر المذهب الحق اعني امامة العترة الطاهرة لما فيه من الايات
النازلة في حقهم ولم ينكر ان له رزقا مقسوما ياتيه من حيث يحتسب ومن حيث لا يحتسب
لما فيه من الايات الدالة على ذلك او لم ينكر الموت لما فيه من الايات الدالة على
عمومه ووقوعه وضروريته نحو كل نفس ذائقة الموت وكل شيء هالك الا وجهه و
كل من عليها فان وانك ميت وانهم ميتون او لم ينكر القيمة او ما وعد الله تعالى لدلالة
الايات الكثيرة على ثبوتهما او لم ينكر القران بانه ليس من عند الله لدلالة الايات الكثيرة
على انه من كلام الله تعالى كقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

دعوته ونزل به الروح الامين وغير ذلك من الايات السادس والاربعين الى الرابع والخمسين ان يبقى الحكم في الجميع على حاله ولكن كانت الجملة انشائية مثل لا اضيع ولا اهدي والمعنى في الكل يظهر بعد ملاحظة ما سبق ويعرف بالقياس اليها الخامس والخمسين الى الثالث والستين ان يبقى الحكم في الجميع بحاله ولكن كان من للاستفهام الانكاري ولم يعبد بمعنى لم يعرف والجلاح لا يكون بمعنى النفي والمعنى في الجميع يظهر بعد ملاحظة بالقياس الى ما مر الرابع والستين الى الثامن والستين ان يكون من استفهامية وعرف من المعرفة الكاملة التامة والمراد بالحق في الموضعين هو الله سبحانه او الاشياء الحقة الثابتة في نفس الامر او المذهب الحق او القران او الحق الشرعي والمعنى ان اي شخص عرف الحق باحد المعاني الخمسة معرفة تامة كاملة لم يعرف الحق معرفة تامة وعلى هذا يكون لم يعبد بصيغة المجهول التاسع والستين الى الثاني والسبعين ان تكون من موصولة ويكون المراد من الحق الاول القران ومن الثاني الحق الشرعي او اي حق كان ولم يعبد بمعنى لم يذلل والجملة خبرية وانشائية والمعنى من عرف اسرار القران ودبر اياته لم يذلل الحق الشرعي او اي حق كان اي لا يذلله او ينبغي ان لا يذلله فهذه اثنان وسبعون وجها استخرجناها من هذا الحديث ويمكن ان يستخرج منه وجوه اخر تركناها مخافة الاطناب معما باسم رحيم رخ خم سير باد بي روي يار ۵ خمس بر جيم ملفوظي است وهر كاه رخ جيم ملفوظي كرجا است باد يعني ريح بي د وي يار كريا باشد ديشود يعني از جيم ملفوظي ج برحد و رح بايد رحيم ميشود معما تركي باسم جنيد بابا من بيلنه ددك ۵ بزدا بين معاد دك ۵ بابا را در عربي جد ميكويند ود دك بتركي لي است وظاهر است كه هر كاه بي در كر جد يعني ميان ان شود جنيد ميشود ومعنى مصرع ثاني است كه ما هم يك معما كفتيم معما باسم اميد اكر ان

ترك شيرازي بدست ارد دل مارا دل قلب است وقلب ما امراست وچون ان بدست يعني بر بدل اورده شود اميد ميشود قال الله سبحانه اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين ان قيل كان الافصح ان يقال تدعون بدل تذرون كما لا يخفى وجه فما النكتة في العدول عن الافصح الى غيره قلنا كان النكتة فيه اما التحرز عن الالتباس والاشتباه بقراءة الاول من باب التوك التوك والثاني من باب الدعاء او كليهما من باب الدعاء ومجرد الامكان والاحتمال كاف للعدول فقيام القرينة على عدم الاشتباه غير قادح في النكتة او شيوع استعمال يدع في ترك ما لا يعبأ به من الامور الجزئية ويذر في ترك ما يعتنى بشانه من الاشياء العظيمة حديث روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يرى عورتي غير علي الا كافر فالظاهر ان المراد بعورتي هنا فاطمة عليها السلام والمعنى ان ما عدا المحارم النسبية لا يقصد احد ان ينظر اليها متعمدا سوى زوجها علي بن ابي طالب عليه السلام الا من هو كافر ويمكن ان يراد بها كل ما كان واجب الكتمان من اسراره حتى يكون المعنى ان غير علي بن ابي طالب عليه السلام لا يريد احد ان يطلع على اسراري الا من هو كافر اذ المؤمن لاعتقاده بنبوتي وعلمه بان اسرار النبوة مما لا يمكن ان يطلع عليه الا النبي او وصيه لا يريد الاطلاع عليها وربما اراد ان يطلع على اسراري وعلى هذا يكون الرؤية بمعنى العلم والاطلاع وفي دعاء الثمالي في اسحار رمضان اللهم انك انزلت في كتابك العفو وامرتنا ان نعفو عن ظلمنا وقد ظلمنا انفسنا فاعف عنا ان قيل امر المظلوم بالعفو عن الظلم لا سببية له لعفو الله تعالى للعبد الظالم على نفسه فلا وجه لتفريع الثاني على الاول بل المتفرع عليه عفو النفس المظلومة عن صاحبها الظالم لها نعم لو قال وقد ظلمناك لكان التفريع المذكور صحيحا الا ان الله سبحانه اجل من ان يظلم عليه احد قلنا لما كان العدل هو العمل بالمساواة بقدر الامكان والظلم والجور خلافه فيمكن ان

يتحقق كل منهما للعبد بالقياس الى الله تعالى فكل عبد ادى حقوق المنعم الحقيقي بقدر امكانه بامتثال اوامره ونواهيه واشتغاله بوظايف خدمته على ما في وسعه فهو العامل بالعدل في الجملة بالنسبة اليه ومن عصى ولم يؤدها فهو الظالم والجائر بالنسبة اليه الا انه تعالى لتعاليه عن وصول الظلم اليه لا يصل اثره الى ساحة كبريائه بل يرجع الى العبد ولذا قال الامام وقد ظلمنا انفسنا ولم يقل وقد ظلمناك مع انه مقتضى المقام في دعاء ايام رمضان واحق من سئل العبد ربه في اكثر النسخ وقع ربه بالنصب وهو غلط اذ ح يكون المبتدا اعني احق بلا خبر فالصحيح رفعه وحذف الضمير في قوله سئل اي احق من سئله العبد هو ربه وفي بعض النسخ وقعت لفظة ما بدل من وعلى هذا يجب ان يكون ربه منصوبا وخبر احق محذوفا اي احق ما سئله العبد ربه هو الجنة او الغفران او رضاه او امثال ذلك في بعض الاخبار صلوا على النبي ولا تصلوا على النبي كان المراد بالنبي الثاني الارض المرتفعة فانها احد معانيه او الثاني يكون بالهمز وهو لا يطلق عليه كما ياتي وروي انه جاء اعرابي الى رسول الله وقال السلام عليك يا نبي الله فقال لا تنبز باسمي انا نبي الله وقد روي مثل هذا الخبر صاحب الجامع باسناده عن ابن عباس قال قال اعرابي لرسول الله صلى الله عليه وسلم يا نبيء الله فقال لست بنبيء الله ولكني نبي الله اقول ما وقع في كلام الاعرابي انما هو بالهمز فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه بانه نبي الله لا بالهمز بل بالتشديد والوجه في ذلك اما لان النبوة ليست ماخوذة من النبا بالهمز بمعنى الخبر حتى يكون النبي بمعنى المخبر حتى يكون النبي بمعنى المخبر عن الله بل ماخوذة من النبوة وهو ما ارتفع من الارض والنبارة وهي الشيء المرتفع فمعنى النبوة الرفعة ومعنى النبي الرفيع وقد صرح به جماعة من اهل اللغة وقال صاحب الجامع سمعت ذلك من ابي البشر اللغوي بمدينة السلام ولما وافق العرب وفصحاهم على ترك الهمز في النبي وان

كان ماخوذا من النبا بمعنى الخبر لانه وان كان ماخوذا منه وكان فعيلا بمعنى الفاعل للمبالغة اي المخبر عن الله الا ان العرب تركوا الهمز في النبي اما للتخفيف او للتحرز عن الالتباس بالنبي بمعنى البعيد او لغير ذلك ويدل على ذلك ما ذكره الجزري ان رجلا قال له يا نبيء الله فقال لا تنبر باسمي فانما انا نبي الله النبي فعيل بمعنى فاعل للمبالغة من النبا بمعنى الخبر لانه انباء عن الله اي اخبر ويجوز فيه تحقيق الهمز وتخفيفه يقال نبا ونبا وانبا قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبا مسيلمة بالهمز غير انهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف الثلثة ولا يهمزون غيرها ويخالفون العرب في ذلك وقال الجوهري يقال نبات على القوم اذا طلعت عليهم ونبات من ارض الى ارض اذا خرجت من هذه الى هذه وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبيء الله لانه خرج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمز لانه ليس من لغة قريش في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال حق المسلم على المسلم ان لا يشبع ويجوع اخوه ولا يروى ويعطش اخوه الى ان قال واحب لاخيك المسلم ما تحب لنفسك وان احتجت فاسئله وان سئلك فاعطه ولا تمله خيرا ولا يمله لك كن له ظهرا الحديث اقول الظاهر ان المراد من قوله عليه السلام لا تمله خيرا ولا يمله لك انه لا تسامه من جهة اكثارك الخير له ولا يسامه هو من جهة اكثاره الخير لك يقال مللته ومللت منه اذا سامته قال الله سبحانه في سورة الكهف ولبثوا في كهفهم ثلثماة سنين وازدادوا تسعا قرء جماعة ثلثماة بالتنوين واخرون بالاضافة فعلى الثاني يتعين كون سنين مميز العدد وعلى الاول اما ان يكون سنين بدلا من ثلثماة او عطف بيان له كما ذهب اليه بعضهم او يكون تمييزا كما احتمله بعض اخر كما في قولهم عندي عشرة ارطال زيتا وعلى القراءة الاولى وعلى

الثانية بناء على الاحتمال الاخير يرد الاشكال بانه كيف يكون مميز ثلثماة جمعا مع
ان مقتضى قواعدهم ان يكون مفردا والجواب انهم جوزوا وضع الجميع موضع الواحد
في التميز ومنه ولد بالاخسرين اعمالا فان قيل ما وجه العدول عن الاخصر اعني تسعا
وثلثمائة الى غيره وهو ثلثماة وازدادوا تسعا قلنا النكتة اما حفظ القوافي او كون
مدة لبثهم بالسنين الشمسية ثلثماة وانما ازدادوا تسعا لاخذهم السنين قمرية
ويدل على ذلك ما روي ان يهوديا سال عليا ع عن مدة لبثهم فاخبر بما في القرآن
فقال انا نجد في كتابنا ثلثماة فقال ع ذلك بسني الشمس وهذا بسني القمر مغالطة منطقية
الانسان مباين للفرس والفرس حيوان ينتج الانسان مباين للحيوان وجوابها
ان معنى قولنا الفرس حيوان ان الفرس مما يصدق عليه الحيوان او يتحد معه فح ٩
ان الانسان مباين لمصداق خاص للحيوان او شيء خاص يتحد معه معمّا باسم
عادل رفيعا جان با بادل بدست ار لفظ بد در رفيعا حرف اخواحد شده مراد
انست كه لفظ رد رعا يعني درما بين عا كه واقع شود وعرا شود ان يعني عرا درجان
با با يعني درد وطرف با واقع شود كه عرا باعرا شود ونظر بمعني ان عا حاصل شود
زيرا كه عرا كه بيع كند را يعني با ازان در رود عا ميشود پس لفظ دل كه بدست
اورده شود وبه عاضم شود عادل ميشود معمّا باسم محمد در كشيدن بشكند حد انداخت ٩
يعني در لفظ كشيدن كه مراد ازان مد است بشكند حدن كه مراد ازان خم است حانه
را كه نقطه باشد يعني ح رما بين مد لفظ خم بي نقطه واقع شود وچون خم درما بين
مد واقع شود محمد ميشود معمّا عربي باسم على عاجز اعمى ترقي وانقلب يعني ٩
عاجز كه اعمى باشد يعني عين او برود واجز شود واجز ترقي كند يعني هر يك از حروف
ان از مرتبه احاد به عشرات روند ومنقلب شود يعني حروف ثلثه مترتبه بر خلاف

برخلاف ترتيب اخذ شوند على ميشود معمّا باسم حبيب ٥ تو انجا كه در لبهاي ٩
خندان حبابي شد بطرف اب حيوان يعني ح بابي كه حبي باشد در طرف اب
واقع شد يعني در جاي اب واقع شد يعني لفظ ب ببي با وضم شد وحبي كه ب باي
متصل شود حبيب ميشود في الكافي عن ابي جعفر ع انه قال ع لم تتواخوا على هذا الا
وانما تعارفتم عليه لعل المراد انكم معاشر الشيعة لم تتواخوا على التشيع اذ لو كنتم
متواخين على التشيع لجرى بينكم جميعا المواخاة واداء الحقوق ويعم ذلك كل من كان
على التشيع وليس كك بل انما انتم متعارفون على التشيع يتعارف بعضكم بعضا عليه
من دون مواخاة وعلى هذا يجوز ان يكون الحديث واردا مورد الانكار وان يكون
واقعا موقع الاخبار ويحتمل ان يكون المراد ان مجرد القول بالتشيع لا يوجب التواخي
بينكم وانما يوجب التعارف بينكم واما التواخي فانما يوجبه امور اخر غير ذلك
لا يجب بدونها وعنوان الباب لهذا الحديث في الكافي هكذا باب في ان التواخي لم
يقع في الدين وانما وقع على التعارف وفي بعض النسخ وانما هو التعارف ومعناه
كما يتبادر من اللفظ ان سبب التواخي بين المسلمين ليس هو الدين ولا هو مبتنى عليه
بل انما سببه التعارف بينهم وابتنائه على ذلك وهذا معنى اخر غير المعنيين
المذكورين لا يكاد يستفاد من الحديث الا ان يتكلف في النسختين بارجاعهما
الى المعنى الاول مسئلة نحوية قد كثر في كتب الفقهاء العطف بعد سواء
باو كقولهم سواء تغير بالنجاسة او لا ويرد عليه اشكال هو ان او يقتضي احد الشيئين او
الاشياء والتسوية يقتضي نفس الشيئين او الاشياء ولذلك منع جماعة من محققي العربية
من المتقدمين ايراد او بعد لفظ سواء وقالوا الصواب بعد العطف بام المتصلة
التي ما قبلها وما بعدها لا يستغني باحدهما عن الاخر كقوله تعالى سواء عليهم

استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم وسواء علينا اجزعنا ام صبرنا سواء عليهم ءانذرتهم ام
لم تنذرهم لا يؤمنون سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون وقال ابو علي الفارسي
لا يجوز او بعد سواء فلا يقال سواء علي قمت او قعدت لانه يكون المعنى سواء على احدهما ١
وهذا لا يجوز لان التسوية يقتضي شيئين فصاعدا وقال ابن هشام في المغني قد اولع
الفقهاء وغيرهم بان يقولوا سواء كان كذا وكذا وهو نظير قولهم يجب اقل الامرين من
كذا او كذا والصواب العطف في الاول بام وفي الثاني بالواو ثم نقل عن الصحاح سواء
قمت او قعدت قال وهو سهو ونقل عن الهذلي ان ابن محيص قرء من طريق الزعفراني
او تنذرهم وحكم عليه بانه لحن كقول الشاعر لا عيب فيهم سوى كفر وان لهم وهم
النفاق وعين الحبل في الغسل قال الله تعالى في سورة ال عمران لقد سمع الله قول ٥
الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير الحق ونقول
ذوقوا عذاب الحريق اقول فيه سؤالان احدهما ان الذين قالوا ان الله فقير و
نحن اغنياء كانوا في عصر النبي ص وقد قالوا ذلك لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض
الله قرضا حسنا وهم لم يقتلوا نبيا قط فكيف عطف على ما قالوا وقتلهم الانبياء و
اسند قتلهم اليهم وثانيهما ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق فما وجه تقييد قتلهم
بذلك وكذا قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق والجواب عن الاول انهم لما رضوا
بقتل اسلافهم الانبياء فكانهم باشروا ذلك فاضيف اليهم مجازا ويمكن ان يقال
ان اليهود لما كانوا فرقة خاصة وامة واحدة وصنفا واحدا اسند ذلك اليهم على
كان صدور ذلك من بعضهم فاضيف الى الجنس في ضمن الصنف كما خاطبهم الله تعالى
بقوله واذ انجيناكم من ال فرعون يسومونكم سوء العذاب الاية وقوله وانزلنا
عليكم المن والسلوى الاية وعن الثاني ان فائدة قوله بغير الحق التصريح بصفة

فعلهم القبيح وهو ابلغ في ذمهم وتوبيخهم كما ان الفائدة في عكسه في قوله تعالى رب احكم بالحق
زيادة معنى في التصريح في الصفة وان كان تلك الصفة لازمة للفعل وقيل فائدة التقييد
ان القتل قد يكون بحق كقتل الخليل ولده فانه لو وجد لكان بحق وفيه ما فيه وقيل يمكن
ان يكون الجار في قوله بغير حق متعلقا بالانبياء ويقيد شك في ظنهم او في اعتقادهم حتى يكون
المراد وقتلهم الانبياء بغير حق في اعتقادهم يعني انهم اعتقدوا بطلان نبوتهم وعدم
حقيتها ولذلك قتلوهم والمقصود بذلك زيادة تعييرهم وتوبيخهم بانهم جعلوا قبيحين احدهما
قتل الانبياء وثانيهما اعتقادهم بانهم كانوا في ادعاء النبوة على الباطل مع انهم
كانوا في ذلك على حق وفيه انه مع اعتقادهم عدم حقية نبوتهم يكون قتلهم اياه اقل
قبحا وشناعة مما اذا كان القتل مع اعتقادهم بانهم انبياء بحق فكيف يلزم زيادة
التوبيخ بانه من الشذوذ بمكان وقد وافق صاحب الصحاح بعض اهل العربية و
ظاهر الشيخ الرضي اختيار ذلك حيث قال بعد نقل كلام الفارسي وجهة ان او يقتضي
احد الشيئين ويرد عليه ان معنى ام ايضا احد الشيئين او الاشياء فيكون معنى سواء
على اقمت ام قعدت سواء علي ايهما فعلت اي الذي فعلت من الامرين وهذا ظاهر
الفساد قال وانما لزم ذلك في او وام لانه جعل سواء خبرا مقدما وما بعده
مبتدا والوجه ان سواء خبر مبتدأ محذوف اي الامران سواء ثم بين الامرين بقوله
قمت او قعدت والجملة سادة مسد جواب الشرط الذي لا شك في تضمن الفعل بعد سواء
وما ابالي معناه الا ترى ان افادة الماضي في مثله معنى المستقبل وما ذلك الا
لتضمن معنى الشرط انتهى كلام الرضي وفرق السيرافي في شرح كتاب سيبويه بين
ما اذا دخلت همزة التسوية بعد سواء ولم يدخل فجوزا او على الثاني دون الاول
فقال سواء اذا دخلت بعدها الف الاستفهام لزمت ام بعدها كقولك سواء علي
اقمت ام قعدت وان كان بعد سواء فعلان بغير استفهام جاز عطف احدهما على

الاخر بام كقولك سواء علي قمت او قعدت انتهى فقد تلخص في المسئلة ثلثة اقوال المنع
مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل بل التحقيق ان في المسئلة اربعة اقوال احدها جواز
العطف بعد سواء باو وام كليهما والثاني جوازه بام دون او والثالث قول
السراج والرابع قول الرضي وهو عدم الجواز فيهما ووجوب التاويل في كل عبارة
وقع فيها العطف بعد باو وبام بجعل سواء خبر المبتدء محذوف وحاصل كلامه
ان لفظة ام كاف في اقتضائها احد الشيئين او الاشياء والتسوية تقتضي الشيئين
او الاشياء فلا يجوز العطف بعد بشيء منهما او يصير المعنى سواء على اي الامرين
وهو ظاهر الفساد اذ اللازم ان يق سواء على الامران وعلى هذا فاللازم ان يجعل
لفظ سواء في مثل قوله تع سواء علي استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم وفي مثل قولهم سواء
على قمت او قعدت خبرا المبتدء محذوف ويجعل ما بعده من الفعلين المعطوف
احدهما على الاخر بام او بلفظة او بيانا للمبتدأ المحذوف اعني الامرين فمعنى الاية
الامران سواء ثم بين الامرين بانهما الاستغفار وعدمه فالتسوية وقعت عليهما
معا ولفظة ام انما وقعت في بيانهما نظرا الى ان ما يفعل انما هو احدهما فالمراد
ان الامرين المتساويين الذين يفعل احدهما هو هذا او ذاك وانت خبير بان كلام
الرضي صحيح لو ثبت ما ذكره من كون لفظة ام كلفظة او في اقتضائها احد الشيئين
او الاشياء حتى يدل على الترديد الا ان الظاهر من كلامهم انها لا تدل ترديدا
وانما ايرادها لمجرد الاتصال بين الجملتين فمعنى الاية ان الاستغفار وعدمه سواء
وايراد لفظة او لمجرد الاتصال بين الجملتين وعلى هذا فاصح الاقوال هو الثاني
اعني جواز العطف بعد سواء بام دون او **مما نسب** الى امير المؤمنين ع ما
لي اريكم كلكم سكوتا ه والله ربي خلق البهلوتا ه مراد ببهلوت ماهي است كه
زمين بر پشت اوست وبعضي گفته اند اسم او بهموت است ومقابل گفته اسم

او يهموت است واصح انست كه حضرت فرموده است وبعضي گفته اند اسم او شوبا است
ودر خبر امده كه چون حق تعالى زمين را افريد او را از هم لشكافت وانرا
هفت طبقه كردانيد وفرشته را ايجاد فرمود وان فرشته دستها از مشرق
تا مغرب كشيد واين هفت زمين را بر دوش گرفت وبراي قرار وي حق تعالى
گاوي از فردوس فرستاد كه انرا چهل هزار قوايم بود ان فرشته قدم بر كوهان
ان گاو نهاد وچون قدم ان بر بالاى كوهان ونجا رسيد متزلزل بود لهذا
حق تعالى ياقوتي خلق كرد كه مساحت طول وعرض ان پانصد سال راه بود وانرا
بر بالاي كوهان ان گاو نهاد وان فرشته قدم بران ياقوت نهاده قرار گرفت
وبراي قرار قوايم گاو سنگي سبز بيافريد كه مسافت ان بمقدار مسافت هفت اسمان
بود وبراي قرار ان سنگ ماهي بيافريد وان سنگ را بر پشت وي نهاد وبا
ان چيزي بران نيست وان ماهي بر ابست واب بر باد وباد بر قدرت حق تعالى وحاصل
صورت معني شعر انست كه چيست مرا كه شما را همه ساكت وصامت مي بينم وهمه شما
از عجايب قدرت حق تعالى غافليد واز بيان غرايب صنع او ساكت وعاجزيد وحال انكه
يكي از عجايب قدرت وغرايب صنع او ماهي است كه مجموع زمين ملكه ساير اشيا منكون
شد بر پشت انست **والمغالطات** المشهورة ما استدل به العلامة في المخ على طهارة
الخمر تشحيذا للاذهان واختبارا للطباع وهو ان المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن
بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع اذ
لا خلاف في وجوب ازالة النجاسة عنهما في الصلوة ينتج ان المسكر ليس بنجس فاجاب عنه
بان الاجماع المذكور في المقدمتين اخذ فيهما لا بمعنى واحد لانه جعل في الكبرى كيفية
للربط يدل عليه وثاقته خارجا عن طرفي القضية وفي الصغرى جعل جزء المحمول اذ

المراد ان المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوبا اجماعيا وح لا يتحد الوسط فلا
انتاج واورد عليه بان الاجماع الذي ذكر انه في الكبرى جهة الحمل وكيفية الربط
ويدل على وثاقته لا ريب في انه بمنزلة الضرورة التي وقعت جهة للقضية اذ محصل
معناه القطع فكانه قيل كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا وقد تقرر ان
الضرورة التي كانت جهة للقضية الصادقة اذا جعلت جزء المحمول يكون القضية
صادقة ايض ويكون الجهة ايض هي الضرورة وح يجوز لنا ان يجعل الاجماع بمعنى
القطع الذي هو جهة الحمل في قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا جزء
للمحمول حتى يصير القضية هكذا كل نجس قطعي او ضروري وجوب ازالته عن الثوب والبدن
بالضرورة وبعبارة اخرى كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة او وجوبا
قطعيا وهي مع الصغرى التي جعل الاجماع فيها ايض جزء للمحمول اي قولنا كل مسكر ليس
بقطعي او ضروري وجوب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة او كل مسكر لا يجب
ازالته عن الثوب والبدن وجوبا قطعيا او ضروريا بالضرورة ينتج ان المسكر ليس
بنجس ضرورة لان شرايط الانتاج حاصلة لاتحاد الوسط وقد ثبت صدق المقدمتين
ايض وعلى هذا لا يصح جواب العلامة فالصحيح في الجواب ان يق ان الضرورة التي
تقرر انها اذا كانت جهة لقضية صادقة وجعلت جزء المحمول كانت القضية ايض صادقة
مع كون جهتها الضرورة انما هي الضرورة التي من المواد الثلث المقابلة للامكان
والامتناع لا القطع المراد ههنا الذي هو لازم للاجماع لانه بمعنى الجزم لا الضرورة
القضية عند جعله جزء المحمول ايض صادقة مطلقا بل يصدق على جهة ولا يصدق على
اخرى وتفصيل الكلام ان العلم وانواعه من الجزم والظن ومتعلقاته من الضرورة

والاكتساب اذا كان جهة لقضية مثل ان نقول الاربعة زوج بالضرورة اي بالبداهة
لا الضرورة المقابلة للامكان فاذا جعل الضرورة جزء المحمول وقيل كل اربعة ضروري
الزوجية اي بديهيها وبعبارة اخرى كل اربعة زوج زوجية ضرورية اي بديهية
فح ان اريد ان كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية ضرورة اي المتصور بعنوان
مفهوم الاربعة الكلي اي اذا ادرك هذه القضية الكلية اي كل اربعة زوج
يحكم حكما بديهيا بحيث يسري الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اريد ان
كل اربعة باي وجه تصورت يحكم العقل عليها بالزوجية بديهية فممنوع والسند
اذ الدراهم الاربعة التي في كيس زيد مثلا اذا لم نعلمها انها اربعة وتصورناها بعنوان
انها في كيس زيد لم يحكم عليها بالبديهية انها زوج نعم يحكم عليها في ضمن الحكم على
كل اربعة بانها زوج بالزوجية ضرورة لان الحكم الضروري في هذه القضية اما على
الافراد جميعا فحينئذ جملتها هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يسري الى جميع الافراد على
اختلاف الرايين وعلى اي حال لا تعلق بجميع الافراد ومرادنا من الحكم ههنا ليس الا ذلك و
السر فيه ان ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحوال الموصوفات
مثلا اذا سمعنا ان ابن زيد عالم وحضر عندنا لكن لم نشاهده ولم نعرفه فقد يتفق ان نشاهده
ولم نعرف انه ابن زيد وح يجوز ان لا نعلم ان هذا الشخص عالم بل نشك انه عالم او نظن
انه ليس بعالم لحصول بعض الامارات مثل ان لا يكون لباسه لباس العلماء فح اذا تصورنا
افراد الاربعة بعنوان مفهوم الاربعة يجوز ان يحكم عليه ضرورة بالزوجية بناء على اللزوم
الذي يجده العقل بين مفهوم الاربعة ومفهوم الزوجية لكن اذا تصورنا بعض افرادها
الواقعية بعنوان اخر مثل انه في كيس زيد ومفهوم الزوجية والحاصل انا اذا قلنا الاربعة
زوج بالضرورة فان اريد بالضرورة الضرورة التي هي مقابل الامكان والامتناع فح

اما ان يجعل تلك الضرورة جهة للقضية او يجعل جزء المحمول حتى يرجع القضية الى قولنا
كل اربعة ضروري الزوجية وعلى التقديرين يكون القضية صادقة اذ كل اربعة في الواقع
سواء تصورت بخصوصها بان يتصور فرد خاص من الاربعة او تصور في ضمن هذه
القضية الكلية اعني قولنا كل اربعة زوج فان حمل الزوجية في هذه القضية على
مفهوم الاربعة الكلي فما في تحت هذا المفهوم الكلي يكون متصورا بعنوان الاربعة
اي كونه اربعة ولم يتصور بعنوان انها اربعة وان كانت في الواقع اربعة بل تصورت
بعنوان اخر لكونها في كيس زيد كما تقدم يثبت لها الزوجية بالضرورة المقابلة للامكان
والامتناع سواء جعلت هذه الضرورة جهة للحمل وجزء للمحمول فان كل اربعة واقعية
سواء تصورت بعنوان الاربعة خصوصا او عموما او بعنوان اخر او لم يتصور اصلا
يكون الزوجية ثابتة لها بالضرورة المذكورة على ان يكون جهة للحمل ويكون ضرورية
الزوجية ايضا على ان يكون جزء للمحمول واما لو اريد بالضرورة معنى القطع او الجزم او
البداهة او غيرها مما يرجع الى معنى العلم فح ان جعلت جهة للحمل كانت القضية صادقة
سواء كانت الاربعة متصورة بوصف الاربعة خصوصا او عموما في ضمن القضية الكلية
اعني قولنا الاربعة زوج او متصورة بعنوان اخر فان كل اربعة واقعية يكون
حمل الزوجية عليها على القطع والبداهة دون الظن والشك وامثالها الا
ان الاربعة ان كانت قطعية اي متصورة بوصف الاربعة خصوصا او عموما يكون
الزوجية المحمولة عليها بالبديهة والقطع ايضا قطعية وان كانت ظنية او مشكوكة
فيها بان لم يتصور بعنوان الاربعة بل بعنوان اخر بان يتصور الدراهم التي في كيس
زيد مرددة بين كونها اربعة او اكثر او اقل اما مع ترجيح كونها اربعة او بدونه
يكون الزوجية المحمولة عليها على القطع والبداهة مظنونة او مشكوكة فيها ايضا وان

جعلت

جعلت جزء المحمول حتى يرجع القضية الى قولنا الاربعة قطعية الزوجة او الاربعة زوج بالزوجية
القطعية فلا يكون صادقة على الاطلاق ولا كاذبة كذلك بل ان كانت الاربعة مقصورة بعنوان
الاربعية خصوصا او في ضمن القضية الكلية حتى يكون الاربعة قطعية وح يكون الزوجية
المحمولة عليها ايضا قطعية فيكون القضية صادقة اذ الاربعة القطعية اي المتصورة للعقل
بوصف الاربعية خصوصا او عموما يحكم عليها العقل بالزوجية القطعية واما ان لم يتصور
بعنوان الاربعية بل تصورت بعنوان اخر كما تقدم في كونها في كيس زيد فان القضية ح
لا تكون صادقة لان الاربعة وان كانت اربعة واقعية ولكن لم يتصور للعقل بعنوان
الاربعية على القطع والبداهة فكيف يحكم عليها بالزوجية القطعية بل الزوجية المحمولة
عليها عند العقل يكون على وزان الاربعة فان كانت الاربعة في كونها اربعة مظنونة
عند العقل يكون الزوجية المحمولة عليه ايضا مظنونة وان كانت مشكوكة فيها يكون الزوجية
المحمولة عليها ايضا مشكوكة واذا تقرر ذلك نقول اذا صدق قولنا كل نجس يجب ازالته عن
الثوب والبدن بالاجماع وان كان قولنا بالاجماع جهة للقضية فظ انه ليس المراد به الضرورة
المقابلة للامكان والامتناع فالمراد به اما معناه الحقيقي اي حكم كل الامة بان كل نجس
يجب ازالته او لازمه اعني القطع حتى يكون المراد ان كل نجس يجب ازالته قطعا هل العنوان
فان تصور نجاسته بالقطع يحكم بظنيه وجوب ازالته قطعا وان تصورت بعنوان الشك
يحكم بمشكوكية وجوب ازالته قطعا والحاصل ان قيد بالاجماع سواء اريد به معناه الحقيقي
او لازمه الذي هو القطع اذا جعل جهة للقضية يكون القضية صادقة سواء تصورت النجاسة
بعنوان كونها نجسا على القطع او الظن او الشك واما اذا جعل جزء المحمول فح ان اريد
بالنجس النجس مطلقا حتى يشتمل ما لا يقطع بنجاسته بان يتصور الخمر مثلا من حيث انه ماء
للعنب لا من حيث انه نجس اي لم يقطع بنجاسته بل كانت نجاسته ظنية او مشكوكة

فيها حتى يرجع القضية الى قولنا كل نجس واقعي وان كان نجاسته عند العقل ظنية
او مشكوكة فيها قطعي وجوب ازالته فصدقها مم اذ الشيء الذي لا يقطع العقل
بنجاسته كيف يحكم على وجوب ازالته وجوبا قطعيا وهو ظ كما تقدم مفصلة وان
اريد به النجس القطعي اي المتصور نجاسته على القطع حتى يكون المراد من القضية ان كل
نجس قطعي حكم عليه الامة او حصل القطع في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته فصدق
هذه القضية اعني الكبرى مسلم لكن نقول اي شيء اريد من الصغرى ح اعني قولنا المسكر
لا يجب ازالته بالاجماع فان اريد بها ان المسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته
فصدقها مسلم لكن ح لا ينتج لعدم اتحاد الوسط اذ حاصل القياس ح ان كل مسكر بخصوصه
لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته وكل نجس حصل الاجماع او القطع في ضمن قضية كل
نجس يجب ازالته على وجوب ازالته وظاهر ان شمول الاجماع لحكم جزئي خاص من حيث
العموم بان ينعقد الاجماع على قضية كلية يندرج تحتها هذا الجزئي من الحكم مغاير لحصول
الاجماع على وجوب ازالته مطلقا حكم جزئي بخصوصه وح لا يتحد الوسط ولا ينتج
القياس اذ عدم حصول الاجماع على وجوب ازالة كل مسكر بخصوصه لا يستلزم عدم
حصول الاجماع عليه في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته فلعل المسكر لنجاسته
انعقد الاجماع على وجوب ازالته في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته ح لا يلزم
من المقدمتين عدم كون المسكر نجسا وان اريد بالصغرى ان المسكر لم يحصل الاجماع
على وجوب ازالته مطلقا سواء كان بخصوصه او في ضمن قضية كل نجس حكم عليه
الامة او حصل القطع بانه يجب ازالته مطلقا سواء فصدقها مم اذ لعله لنجاسته
حكم عليه في ضمن القضية المذكورة بوجوب الازالة فان قيل اذا انعقد الاجماع على ان
كل نجس يجب ازالته لزم ان يكون وجوب ازالة كل نجس ضروريا بالضرورة المقابلة

للامكان

للامكان والامتناع ايضا وعند هذا تعود الشبهة قلنا ح وان صدق ان كل نجس ضروري
وجوب ازالته اذ لعله كان نجسا في الواقع وكان وجوب ازالته ضروريا وهو ظ ومثل هذه
الشبهة يمكن ان يورد في موارد كثيرة مثلا نقول العالم ليس بحادث بديهة اي ليس ببديهي
الحدوث وكل متغير حادث بالبديهة ينتج العالم ليس بمتغير والجواب الجواب كما عرفت
مفصلا وقد اجيب عن اصل الشبهة بوجه اخر وهو انا لا نم ان كل نجس يجب ازالته عن الثوب
والبدن بالاجماع مطلقا بل انما يجب مع العلم بانه نجس اذ النجس ما لم يعلم انه نجس لا
يجب ازالته فانا اذا لم نعلم بنجاسة الثوب او البدن لا يجب علينا ازالته اصلا وكذا اذا
اصاب ثوبنا شيء ولم نعلم انه اي شيء هو وكان في الواقع من النجاسات فلا يجب
ازالته وح نقول المسكر ايضا اذا علم نجاسته كان يجب ازالته مطلقا ولم يقع على ان المسكر
يجب ازالته وعدم وجوب ازالة النجس ما لم يعلم انه نجس لا ينافي اطلاق الحكم الاول
لان هذا انما يرجع الى وجوب العمل والاول يراد به الوجوب الواقعي كما في جميع الاحكام
التي يذكرها الفقهاء على طريقة المخطئة مثلا يقول الفقيه السورة واجبة في الصلوة
اي حكم الله الواقعي هو ذلك ولا يقيد بالعلم بكونها سورة وكذا الحكم بان البول يجب ازالته
لا تقييد فيه مطلقا والحاصل ان هذا الجواب انما نشا من اشتباه الوجوب الواقعي الكائن
في علم الله وحكمه الذي هو مراد الفقهاء المخطئة فيما يحكمون فيه بالوجوب الذي يرجع الى
وجوب العمل وكم ما بينهما من البون ولا يخفى ما في هذا الجواب والايراد بعد الاحاطة بما
قررناه فانه يرد على الجواب انا ملتزم ان المجمع عليه انما هو وجوب ازالة كل نجس معلوم النجاسة
لا ما لا يعلم نجاسته ولكن نقول مع هذا التقييد وكون ذلك ملحوظا للفقهاء يكون الاشكال
واردا اذ حاصل المقدمتين ح ان كل مسكر معلوم الاسكار لا يجب ازالته بالاجماع وكل
نجس معلوم النجاسة يجب ازالته بالاجماع ينتج ان المسكر المعلوم اسكاره ليس بنجس معلوم

نجاسته وما ذكر من ان المسكر ايضا اذا علم نجاسته كان يجب ازالته بالاجماع لا ادري
اي مناسبة له في المقام واما الايراد المذكور ففيه انه لا ريب في ان الحكم الذي ثبت
لموضوع يتوقف على ثبوت هذا الموضوع واتصافه بعنوان الموضوعية وذلك فرع ان
يتصور الحاكم هذا الموضوع بوصف الموضوعية خصوصا او في ضمن قضية كلية ثم يحكم
عليه بالحكم واذا لم يكن متصورا له بهذا العنوان اي عنوان الموضوعية اصلا بل كان
متصورا له بعنوان اخر فكيف يمكن له ان يحكم عليه بالحكم الخاص بالموضوع الخاص الذي
لم يتصوره اصلا فاذا قال الفقيه السورة واجبة في الصلوة او البول يجب ازالته عن
الثوب والبدن عندها انما يكون حكمه بوجوب قراءة ما تصوره سورة بالخصوص او العموم
ووجوب ازالة ما تصوره بولا كذلك فالحكم انما هو على ما علمه او بولا باحد الوجهين اذ ما
لا يتصوره سورة خصوصا او عموما ولا يعتقد كونه سورة كيف يحكم عليه بعنوان كونه سورة
بالوجوب وكذا الحال في البول فانه لو كان بولا في الواقع واعتقده ففيه ما لا معنى للحكم عليه
بوجوب الازالة بل ولا معنى لاطلاق اسم البول عليه ووجوب ازالة مثل هذا البول الذي
لا يعلم كونه بولا في الواقع واندراجه في حكم الفقيه انما هو لتصوره اياه بولا على العموم فحكمه
لا يتعلق الا بما علمه واعتقده بولا فلو فرض بول يعتقد كونه ماء ويعتقد عدم اندراجه في
حكمه الكلي بوجوب ازالة كل بول لم يتعلق به فالحكم به من وجوب الازالة وقد ظهر مما
ذكر ان دفع امثال هذه المغالطة وجوابها يتوقف على التفصيل الذي ذكرناه ومن
المغالطات ما ذكروه في بيان وقوع اجتماع النقيضين ويمكن ان يقرر ذلك بوجوه
الاول قياس مؤلف من قضيتين شرطيتين لزوميتين على هيئة الشكل الثالث هكذا
كلما تحقق نقيضان تحقق احدهما وكلما تحقق نقيضان تحقق الاخر ينتج بعض ما تحقق
احد النقيضين تحقق الاخر وهو اجتماع النقيضين وجوابه منع انتاج هذا الضرب

من الشكل الثالث كما تقرر في موضعه الوجه الثاني ان هذا الكاتب لاسود قد اجتمع
فيه النقيضان اذ الكاتب فرد من الاسود لصدقه عليها واتصاف الشيء بالخاص يستلزم
اتصافه بالعام فيلزم اتصاف زيد بالاسود واللااسود فيلزم اجتماع النقيضين فيه وحله
ان في زيد الكاتب لاسود جهتين اتصف باعتبار كل واحد منهما باحد النقيضين ولا
محذور فيه اذ حاصله ان في زيد تحقق شيئان اتصف كل واحد منهما باحد النقيضين
ولا فساد فيه الوجه الثالث انا اذا قلنا كلما كانت الثلثة زوجا كانت عددا وكلما
كانت عددا كانت فردا ينتج كلما كانت الثلثة زوجا كانت فردا والجواب منع كبراه
اذ على تقدير فرض زوجية الثلثة في الصغرى كان حاصل الكبرى هكذا كلما كانت
الثلثة عددا زوجا كان فردا وورود المنع عليه ظ مسئلة نحوية قد وقع الاشكال
بين النحاة في تعيين العامل في الحال المؤكدة بعد الجملة الاسمية مثل زيد ابوك عطوفا
وتسميتها بالمؤكدة لتاكيدها ما يفهم من مضمون الجملة فان الابوة ملزومة للعطوفة
فان كل اب من حيث هو اب يكون رؤفا عطوفا بولده فذهب سيبويه الى ان العامل مقدر
بعد الجملة تقديره زيد ابوك احقه عطوفا يقال حققت الامر اي تحققته وعرفته اي
احققه واثبته عطوفا ويرد عليه انه لا معنى لقولك تيقنت الاب وعرفته في
حال كونه عطوفا وان اريد ان المعنى اعلمه عطوفا فهو مفعول ثان لا حال والحق
فالتحقيق كما ذهب اليه ابن مالك وتبعه نجم الائمة ان العامل فيه معنى الجملة فان
الجملة وان كان جزءاها جامدين جمودا محضا الا انه يحصل من اسناد احد جزئيها
الى الاخر معنى من معاني الفعل الا ترى ان معنى انا زيد انا كائن زيدا ولذلك
لا يتقدم المؤكدة على جزئي الجملة ولا على احدهما لضعفها في العمل نظرا الى خفاء معنى
الفعل فيها وهي من الاحوال التي جاءت غير مشتقة قياسا الحال الموطئة وهي اسم جامد

موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة فكان الاسم الجامد وطأ الطريق لما هو حال في
الحقيقة لمجيئه قبلها موصوفا لها وذلك نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان
قرآنا هو الحال الموطئة وهو اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة أعني
عربيا وانما اتى به حالا لانه وطئ الطريق لمجيء الحال في الحقيقة **قولهم** اصلاح
ذات البين قد اختلفوا في تفسير هذه العبارة والمقصود من كلمة ذات فبعضهم
قال ان لفظة ذات ههنا مقحمة زائدة والغرض من العبارة اصلاح البين
اي الافتراق واصلاح الافتراق ليس الا تبديله بالوصل والالتيام وقيل ان المراد
بالبين الوصل وبالذات النفس فالمراد من العبارة اصلاح نفس الوصل وقوله اصلحوا
ذات بينكم اي اصلحوا نفس وصلكم فان فساد الوصل انما يكون بتبديله بالفصل
فاصلاحه انما هو برده ويمكن ان يكون المراد بالبين الافتراق وبالذات الحقيقة و
النفس حتى يكون المراد من اصلاح ذات البين اصلاح حقيقة الافتراق ونفسه
وهو انما يكون بتبديله بالالفة والالتيام وقيل ذات البين كناية عن الحالة التي
بين الرجلين او القبيلتين او الرجل واهله فالذات كناية عن الحالة والبين
عبارة عن بينهما اي بين اثنين من المذكورين فالالف واللام فيه بدل عن الاضافة
وعلى هذا فالمراد من العبارة اصلاح الحالة بين رجلين او رجل وزوجته
او قبيلتين وقوله اصلحوا ذات بينكم امر باصلاح الحال التي بينهما اعني صفة
الفساد والاظهر ان البين عبارة عن الافتراق ولفظة ذات كناية عن الحالة
الموجبة له فاضافة الذات الى البين انما هو لايجابها وسببيتها فالمراد من العبارة
اصلاح الحال الموجبة للفصل والافتراق ومعنى اصلحوا ذات بينكم اصلحوا الحال
الموجبة لافتراقكم **مسئلة بيانية** التشبيه الملفوف هو ان يوتى على طريق العطف

اوغيره بالمشبهات اولا ثم باللاتي شبه بها ثانيا بان يشبه كل مفرد من المشبهات
بمفرد اخر من المشبه بها على الترتيب كقول امرء القيس كان قلوب الطير
رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي قد وصف فيه العقاب
بكثرة الاصطياد للطيور فذكر ان من كثرة اصطيادها لها اجتمعت لدى
وكرها قلوب كثيرة منها بعضها رطب وبعضها يابس وشبه رطبها بالعناب و
بالحشف البالي اي اردء التمر فذكر اولا المشبهين ثم المشبه بهما على طريق العطف
فالتشبيه الملفوف انما هو تشبيه عدة مفردات بعدة مفردات اخر مع تقديم ذكر
المشبهات والحق انه ليس فيه تشبيه مركب بمركب كما ظن اي تشبيه حاصل من
تشبيه حاصل من تشبيه عدة امور باجزء مثلها بان يشبه الهيئة الحاصلة من
من الاولى بالهيئة الحاصلة من الثانية كقولهم وكان اجرام النجوم لوامعا
درر نثرن على بساط ازرق اذ ليس لاجتماع المفردات في التشبيه الملفوف
كما عرفت هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها ولذا قال الشيخ في اسرار
البلاغة ان التشبيه الملفوف انما يستحق الفضيلة من حيث اختصار اللفظ وحسن
الترتيب بذكر المشبهات ثم المشبه بها لا لان للجمع فائدة في عين التشبيه
سؤال شَلَخْ طَاحَ وَغَادَرَ نَشَّا **جواب** النَّشْ لِشَلِهِ قَطًّا تفسير السؤال
رجل مات وترك مالا وتفسير الجواب المال لولده جميعا **معمّا** باسم جمال مادر
ميان مجلس رندان نشسته ايم ازصاف ودرد مجلسيان دست شسته ايم ما
كه درميان مجلس درايد محال مي شود وچون صاف او كه ايم باشد بجهة انكه در بالا
ودردان كه سين باشد بجهة انكه در پايين است بيرون رود جمال مي شود **معمّا**
باسم ملك اسم يار من نود واول حرفش نود است طرفينش نود احزان ثلث نود

نود بودن اسم ملك ظاهر است وهمچنین نود بودن حرف اول ان که میم ملفوظی
باشد نیز ظاهر است ونود بودن طرفین ان که میم وکاف باشد بجهت انست که
میم وکاف شصت است ولفظ نود نیز شصتست زیرا که نون پنجاه وواو شش
ودال چهار است واخر ان که کاف باشد بیستست وبیست ثلث نود است
که شصتست **شعر فارسی** للانوری کمان بری که ظریفی ولی عیدانی که
پیش مردمك دیده می نشانندت یعنی خود را فصیح وظریف میدانی اما عیدانی
که مردم ترا مثل مردم چشم میدانند که از مردمی بمحض نامی اکتفا کرده ودر
پهلوی مردمك هینشانند که هرگز نوبت تکلم بتو نهند وظرافت را نسبت
بنوع تو نهند **مسئلهٔ عروضیه** اگر پرسند که شعر بر چند قسم است گوییم
مجموع شعر بر شش قسم است قصیده وقطعه وغزل وترجیع ومثنوی ورباعی
قصیده در لغت فعیل است بمعنی مفعول یعنی مقصود چه او مقصود شاعر است
از ایراد معانی مختلف وتادر اخر او از برای وحدتست ودر اصطلاح عبارتست
از جمله از شعر که مطلع داشته باشد واز بیست ویك بیت کمتر نباشد وقطعه در
لغت پاره است ودر اصطلاح پارهٔ ایست از شعر مشتمل بر التماسات واقوال متفرق
که مطلع نداشته باشد واگر داشته باشد از نوزده بیت بیشتر نباشد وغزل را از
مغازله گرفته اند ومغازله عشق بازی باشد با زنان ودر اصطلاح جملهٔ ایست
از شعر که مطلع داشته باشد وباید که از یازده بیت بیشتر واز هفت بیت کمتر نباشد
وترجیع در لغت گردانیدن اواز است ودر اصطلاح انست که شاعر پنج بیت
یا هفت بیت یا نه بیت یا یازده بیت بر وزن وقافیه وردیفی که خواهد بگوید
وبعد از ان بیتی نه بان قافیه وردیف بیاورد وهمچنین وان ابیاترا خانه

ولن

وان بیت یگانه را بند خوانند وان بیت یگانه گاه باشد که یك بیت باشد بعینه و
گاه باشد که مختلف باشند[۲] واین قسم از شعر را بسبب ان ترجیع خوانند که در هر جا
بنوعی سخن گویند ومثنوی انست که هر مصراع او را قافیه باشد ووجه تسمیهٔ
او انست که در هر شعری قافیه مثنی شده ورباعی در لغت واصطلاح مشهور است
وانچه مذکور شد در تفسیر شش قسم مذکور طریقی است که اکثر ارباب عروض
از ان نقل کرده اند وشمس فخری نیز باین نحو بیان نموده ومخفی نیست که بر این
تفسیر بعضی مناقشات وارد میاید اول انکه شعری که مطلع داشته باشد بی
یکو ردیف وقافیه وبیست بیت باشد داخل هیچ یك از اقسام سته نخواهد بود
دوم انکه زیاده نبودن بر یازده بیت وکمتر نبودن از هفت بیت در غزل موافق
اصطلاح واستعمال اکثر نیست زیرا که در کلام اکابر شعرا غزل پانزده بیت و
پنج بیتی بسیار است حتی اینکه در کتاب مصادر اللغة گفته است الغزل والمغازلة عشق
بازی با زنان کردن وحدیث با ایشان کردن وفی الاصطلاح کلام منظوم ذو مطلع
من خمسة ابیات الی خمسة عشر بیتا علی قافیة واحدة وتحقیق کلام در این مقام انکه
همچنانکه مذکور شد بعضی قطعه را اعم از ان میدانند که مطلع داشته باشد یا نه
لیکن جمعی از شعرا وارباب عروض تصریح کرده اند باینکه شرط است در قطعه
که مطلع نداشته باشد وظاهر کلام بعضی انست که در غزل شرط است که مشتمل
باشد بر حکایت عشق وعاشق ومعشوق ووصف حسن وجمال وخط وزلف
وخال وبیان هجران ووصال زیرا که مغازله عشقبازیست وعشقبازی خالی
از امور مذکوره نیست وچون این مذکور شد میگوییم که شکی نیست که اقسام
شعر منحصر است در شش قسم مذکور وامتیاز هر یك از ترجیع ومثنوی ورباعی

[۲] اما در قافیه وردیف متفق باشند
وگاه باشد که در قافیه یا در ردیف
یا هر دو بعینها هر دو مختلف
باشند ۱۲

ازيكديكي وازسرقتم ديكر ظاهراست واشتباه درميان ابن سرقتم است كه عبارت از
قصيده وقطعه وغزل باشد لهذا ميكوييم اكر در قطعه شرط باشد كه مطلع نداشته باشد
ودر غزل شرط باشد كه مشتمل برامور مذكوره باشد امتياز ميان اين سرقتم بهم ميرسد
قطع نظر از تفاوت عدد ابيات والا لابد بايد امتياز بسبب تفاوت در عدد ابيات
باشد در ميان سرقتم مذكور وشكي نيست كه غزل پنج بيت ميباشد وپانزده بيت
هم ميباشد لهذا در بيان امتياز ميكوييم كه بايد غزل از پنج كمتر نباشد واز پانزده
بيشتر نباشد وقصيده بايد از بيست يا بيست ويك كمتر نباشد وقطعه بايد از نوزده
يا بيست بيشتر نباشد معمّا باسم نقي لقد لقينا چون بقاعده تحليل لام در
لقينا قد شود قد قينا ميشود وچون بقاعده مذكوره قدنا كه الف باشد تي شود
يعني از نا الف برداشته شود وبجاي ان في كذاشته شود نقي ميشود معما باسم
امين اتشي بايد مراد انست كه لفظ ات شيب يار شود كه اخوان باشد يعني
اخر يار كه راست بدل بلفظ ات شود وچون در يار را بدل برات شود يا ات ميشود
پس از يك يا اراده ام ميشود واز ياء ديكر اراده نفس يا ميشود واز ياء ديكر
اراده حوت زيرا كه رقم حوت ياست واز حوت نون اراده ميشود ومجموع ام
ويا ونون امين ميشود مشهور است كه از حضرت امير المومنين ع پرسيدند كه
در قران مجيد بطريق معما اسمي بيرون ميايد انحضرت فرمودند داير ومامن دابة
الا هو اخذ بناصيتها كه در سوره هود واقع است اسم هود بطريق معما بيرون
ميايد زيرا كه لفظ هو چون اخذ كند ناصيه دابه را كه دال باشد هود ميشود
مسئلة نحويه ومن اقسام المنادى المنادى المستغاث وهو المنادى الذي
يدخله لام الاستغاثة ويخفض بهذا اللام اي اللام التي يدخله وقت الاستغاثة

وهي لام

وهي لام التخصيص ادخلت على المستغاث دلالة على انه مخصوص من بين امثاله
بالدعاء مثل يا لقوم للمظلوم ومثل يا لزيد للمسكين فان قولنا لقوم ولزيد منادى
مستغاث ادخل عليه اللام لما ذكر وقولنا للمظلوم وللمسكين مستغاث له والمقصود
ادعوا القوم او زيدا للمظلوم او المسكين اذ احضر مدعوا الراي لاغاثته وانما فتحت
هذا اللام لئلا يلتبس المستغاث بالمستغاث له اذا حذف المستغاث نحو يا للمظلوم لو اذا
كان المراد يا لقوم للمظلوم فانه لو لم يفتح لام المستغاث لم يعلم ان المظلوم في هذا
المقام مستغاث او مستغاث له ولم يعكس الامر لان المنادى المستغاث واقع موقع
كاف الضمير التي يفتح لام الجر معها نحو لك بخلاف المستغاث له لعدم وقوعه موقع
الضمير فان عطفت على المستغاث بغير ياء نحو يا لزيد ولعمرو كسرت لام المعطوف ايضا نحو
يا لزيد ويا لعمرو وانما اعرب المنادى بعد دخول لام الاستغاثة لان علة بنائه كانت
مشابهته للحرف واللام الجارة من خواص الاسم فبدخولها ضعفت مشابهته للحرف
فاعرب على ما هو الاصل فيه وقد يقع الواو بين المستغاث وما هو المستغاث له كما
نحو قول علي ع في الخطبة الشقشقية فيا لله وللشورى ثم منادى التعجب وهو المنادى
الذي يدخل عليه لام التعجب ويخفض به نحو يا للماء ويا للدواهي عند بعضهم من اقسام المنادى
المستغاث فلام التعجب هي لام الاستغاثة فاللام في يا للماء لام التخصيص دخلت عليه
دلالة على انه مخصوص بالنداء والدعاء وكان المتعجب وهو الداعي يستغيث في يا المتعجب
منه وهو الماء ليحضر فيقضي منه التعجب ويتخلص من حيرة التعجب وذهب جماعة منهم
ابن الحاجب في شرح المفصل الى ان المنادى في قولهم يا للماء ويا للدواهي ليس الماء
ولا الدواهي بل المنادى محذوف والتقدير يا قوم او يا هؤلاء اعجبوا للماء وللدواهي
واورد عليه بعضهم بان القول بحذف المنادى على تقدير كسر اللام ظاهر اذ معلوم

ان لام المنادى لا يكون مكسورا فيظهر من كسرها ان المنادى محذوف ولكن
لام التعجب لا يكون مكسورا واما على تقدير فتح اللام كما هو الواقع فمشكل لانتفاء
ما يقتضي فيحتاج اذ سبب فتح اللام انما هو رفع للالتباس وهو انما يكون اذا
دخلت على المنادى كما تقدم في لام الاستغاثة ويمكن دفع هذا الايراد بتامل
ثم منادى التهديد اي المنادى الذي يدخل عليه لام التهديد ويخفض به نحو
يا لزيد لاقتلنك فلا ريب في انه راجع الى المنادى المستغاث وان لام التهديد
هي لام الاستغاثة اذا دخلت على المنادى دلالة على اختصاصه بالدعاء وكان
المهدد اسم الفاعل يستغيث بالمهدد اسم المفعول ليحضر فينتقم منه ويستريح من
المرخصوصة **شعر للانوري** روزي كه جهان جيب دروبش كرفتي
زنبور براورد وختمي جيب اكنون همه دم منتظرم تا كه برآيد شمعي كه بهر
خانه چراغي دهد از غيب روزي در اينجا بمعني وقتي است يعني وقتي كه
شب شدي وعالم جيب درويشان كرفتي يعني مثل ايشان سياه پوش شدي يا
انكه چون عالم لباس شب را كه ساتر بدن درويشان ولباس ايشانست لباس خود
ساختي من از فضله زنبور كه بيان بدان جيب سياه ميل وختم يعني از اول شب
شمع مومي برمي افروختم وحال از بي چيزي وپريشاني قدرت بر افروختن چراغي
ندارم وهمه شب منتظر طلوع افتاب يا مهتابم كه بهر خانه نور او ميرسد و
مي تواند شد كه مراد از جيب درويش افتاب باشد زيرا كه افتاب لباس درويشان
وكرم كننده ايشانست همچنانكه خاقاني كويد كرم هنكام درويشي نكوتر زانكه
بعريانان دهد زربفت چون بيند عريانش وبنا بر اين معني
چنين است كه هنكامي كه افتاب طالع بود ومحتاج بر افروختن شمع نبودم

از كثرت

از كثرت مال واسباب اسراف ميكردم وچراغ ميسوختم والحال از بي چيزي وپريشاني
در شب كه چراغ ضرور ودر كار است قدرت بر افروختن ان ندارم ودر بعضي
در بيت بدل كرفتي دريدي مكتوبست وبنا بر اين جامه درويش را روز بايد كرفت
زيرا كه همچنانكه مذكور شد روز بواسطه افتاب جامه درويشان وساتر بدن ايشانست
ودريدن جيب درويش كه روز باشد كنايه است از طرف شدن ان وداخل شدن
شب وتوسط وتخلل ان در ميان دو روز ومحصل معني انكه وقتيكه شب شدي
وجهان لباس درويشان را بوسيله شب چاك ميزدي من از شب جيب بر ان جامه
چاك ميدوختم ودر روشنائي امروز ابه سبب شمع بروشنائي فرد امتصل
ميساختم **مغالطه منطقية** القائل بان الكردي حمار قائل بانه جسم والقائل بانه
جسم صادق ينتج ان القائل بانه حمار صادق والجواب منع الكبرى اذ لعل القائل
بكونه جسما هو القائل بكونه حمارا ومثله قولنا القائل بان الانسان جماد قائل بانه
جسم وكل قائل بانه جسم هو صادق ينتج القائل بان الانسان جماد صادق **مغالطة**
اخرى كلما صدق عليه الانسان يلزم ان يصدق عليه الحيوان وكلما صدق عليه
الحيوان لا يلزم ان يصدق عليه الانسان ينتج كلما صدق عليه الانسان لا يلزم ان يصدق
عليه الانسان والجواب منع كلية الكبرى اذ بعض ما صدق عليه الحيوان يلزم ان
يصدق عليه الانسان اعني الانسان **اشكال حسابي** اختلف العلماء في انه
هل للاعداد الصم جذر تحقيقي يتعسر او يتعذر العلم به ام ليس لها جذر تحقيقي اصلا
فذهب بعضهم الى عدم استحالة وجود الجذر التحقيقي للاصم بل الحق وجوده لما يدل
عليه قول امير المؤمنين سبحان الذي لا يعلم جذر الاصم الا هو فان ظاهر هذا
الكلام ان وجود الجذر التحقيقي للاصم امر ثابت واقعي اذ الحق سبحانه انما يعلم

ماهو الحق الواقعي دون الباطل الذي لا وجود له وذهب غير واحد من اهل التحقيق للاوهم الى استحالة وجود الجذر التحقيقي للاصم في الواقع وبنى عليه كون ماحكى عنه عم افتراء عليه والظاهر حقية ذلك وعدم وجود جذر تحقيقي للاعداد الصم وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان كل مجذور اخر يجب ان يعد جذره الثاني ايضا كالاربعة وستة عشر فان عد الاول للثاني مستلزم لعد النصف للواحد والنصف وقد برهن اقليدس في الشكل الرابع عشر من المقالة الثامنة من كتابه على هذه المقدمة وبعد تمهيدها نقول يتفرع على هذه المقدمة مقدمة اخرى بها تثبت المطلوب وهذه المقدمة الثانية هي انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجرد ولا مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا اما الاول فلان مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل من الواحد واما الثاني فلان مربع الاثنين والنصف مثلا لو كان عددا صحيحا لكان مربعا ضلعه اثنان ونصف والواحد ايضا مربع ضلعه واحد والواحد المربع يعد مربع اثنين ونصف على تقدير كونه صحيحا فبحكم المقدمة الاولى وجب ان يعد الواحد الضلع الاثنين والنصف فيعد الواحد الكسر اي الكل الجزء هف فثبت المقدمة الثانية اعني استحالة كون مربع كسر مجرد او مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا واذ ثبت ذلك نقول ان العدد الاصم ليس له جذر اصلا لا ان له جذرا لا يمكننا العلم به كما اشتهر بينهم ومن ثبوت المقدمتين يثبت ان جميع الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مربعين من مربعات الاعداد الطبيعية صم وتوضيحه ان الاعداد الصحاح المرتبة الى غير النهاية لا ريب في ان بعضها منطق له جذر تحقيقي فكل عدد صحيح في سلسلة الاعداد الطبيعية يكون له جذر تحقيقي اي يكون مجذورا والعدد صحيح يكون بعض الاعداد التي فوقه او تحته اصم اي لا يكون له جذر وبعد مضي عدة من الاعداد منه ينتهي الى عدد اخر منطق له جذر تحقيقي ويختلف

ذلك بحسب تصاعد الاعداد فثبت ان الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مجذورين من مجذورات الاعداد الطبيعية يكون صما كالاثنان والثلثة الواقعتان بين الواحد والاربعة اعني مربع الواحد والاثنين اصمان وكذا الاعداد الواقعة بين الاربعة والتسعة والواقعة بين التسعة والستة عشر وغيرها فان شيئا منها لا يمكن ان يكون منطقا مربعا يكون له جذر تحقيقي لان جذره اما ان يكون صحيحا فقط او شيئا كسرا فقط او صحيحا مع كسر والثلثة باطلة فلا يكون له جذر اما الاول فلان الصحيح الواقع بين المربعين اكثر من المربع الاول واقل من المربع الثاني فجذره يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول واقل من المربع الثاني اذ كل ما كان المجذور اكثر من المجذور فالجذر اعظم من الجذر وهو ظ فلو كان جذره صحيحا لكان واقعا بين جذري المربعين اعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد صحيح هذا خلف واما الثاني والثالث فلانا بينا في المقدمة الثانية ان مربع الكسر ومربع الصحيح والكسر لا يكونان صحيحين لكن هذه الاعداد صحاح فلا يكون مربعات لهما والتقدير انها مربعات لهما هذا خلف فقد ثبت ان الاصم عديم الجذر راسا لا ان له جذرا لا يمكن اطلاع عليه كما هو مشهور في بعض الالسنه شعر فارسي ليكن عجب زخواجه ازان ايدم همي كو بر كدوي خشك هند بيست كز قصيب اين شعر از انوري بيت كه در خدمت يكي از خواجكان وارباب كفته كه كل بوده ومراد انست كه تعجب نيست چه انكه روستائي بر سر غوره كرازد ولكن قماش است ده كدوي هند همچنانكه در بيت اول كفته ولكن تعجب در عكس اين معني است كه خواجه كل بيست كز قماش را كه دستار باشد بر يك كدوي خشك كه كدوي سر او است مي هند قال الله تعالى في سورة التوبة المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف

الاولى الوصفية نحو مررت برجل ابوه قائم والثانية الحالية مثل جاء زيد يضحك الثالثة الخبرية مثل زيد ابوه منطلق الرابعة المضاف اليها مثل يوم ينفع الصادقين صدقهم الخامسة المحكية بقول مثل قلت زيد عالم السادسة المعلق منها العامل مثل علمت ما زيد منطلق وعلمت لزيد منطلق السابعة والثامنة الشرطية والجزائية مثل ان قام زيد قام عمرو فان لفظة ان لكونها عاملة بجزم كلا من جملتي الشرطية والجزائية و ثمانية منها لا محل لها من الاعراب اولها الصلة مثل جاءني زيد الذي هو قائم وثانيها المبتدءة مثل زيد قائم وثالثها الواقعة في اليمين مثل والله ان زيدا قائم ورابعها المفسرة مثل زيدا ضربته وخامسها التي في الحشو مثل قول الشاعر ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان وسادسها التي في التخصيص مثل هلا زيدا ضربته وسابعها وثامنها التي في الشرط والجواب مثل اذا قام زيد قام عمرو نظرا الى ان لفظة اذا ليست من العوامل وانما هي لمجرد التوقيت فلا يعمل في ما بعدها من الشرط والجواب وقد نظم بعض العلماء هذه الجمل الستة عشر في ابيات وهي هذه

وخذ جملا ستا وعشرا ونصفها لها موضع الاعراب جاء مبينا
فوصفية حالية خبرية مضافا اليها واحك بالقول فعلنا
كذا في التعليق والشرط والجزا اذا عامل ياتي بلا عمل هنا
وفي غير هذا لا محل لها كما اتت صلة مبدوءة يترك المنى
وفي الشرط لا يعمل كذا جوابه جواب يمين فادره فاتك العنى
مفسرة ايضا وحشوا كذا اتت كذا في التخصيص فلك بر القنى

فائدة اخرى افعال القلوب يرد عليها كل من التعليق والالغاء والتعليق هو ترك العمل في اللفظ دون المعنى لاجل مانع هو لام التعليق وبحسب المعنى يكون الاسم الذي بعد الفعل معمولا له لكونه في موضع النصب ولو عطفت على محل جملة اخرى

لكان جزاها منصوبين مثل لظننت لزيد قائم وعمرا منطلقا والالغاء عبارة عن ترك العمل لفظا ومعنى والتعليق يحصل بدخول اللام واما الالغاء فهو يحصل بوقوع افعال القلوب في وسط الكلام او اخره مثل زيد ظننت قائم وزيد قائم ظننت وفي الصورتين اي صورتي التوسط والتاخر كما يجوز الالغاء يجوز الاعمال ايضا بان يقول زيدا ظننت قائما وزيدا قائما ظننت ومخفي نماند كه هر كاه افعال مقدم باشند الغا جايز نيست وچنانچه موضعي باشد كه با وجود تقدم افعال موهم الغا باشد بايد ضمير شان مقدر باشد كه مفعول اول وما بقي مفعول ثاني يا بايد لام ابتدا مقدر باشد كه تعليق باشد نه الغا مثال اول نحو ما اخال لدينا منك تنويل كه تقدير چنين است كه ما اخاله لدينا الخ ومثال ثاني نحو اني وجدت ملاك الشيمة الادب كه با اين تقدير است كه اني وجدت لملاك الشيمة الادب

شبهة عقلية المشهور بينهم ان اجتماع شيئين في مكان واحد محال وفي زمان واحد جائز واورد عليه بان استحالة اجتماع شيئين في مكان واحد انما هو مع وحدة الزمان اذ اجتماعهما في زمانين جائز وهذا ات في الزمان ايضا اذ اجتماعهما في زمان واحد مع وحدة المكان محال وانما يجوز اجتماعهما فيه مع تعدد المكان فلا فرق بين المكان والزمان في جواز اجتماع شيئين في كل منهما مع تعدد الاخر واستحالته مع وحدته والجواب ان اجتماع شيئين في مكان واحد انما يستحيل لاجل وحدة المكان في ذاته محال سواء تعدد الزمان او اتحد فلو فرض وقوع هذا التداخل مع تعدد الزمان لكان مستحيلا ايضا وانما لا يستحيل مع تعدد الزمان نظرا الى انه يلزم عدم الاجتماع في مكان واحد وعدم تحقق التداخل وليس ذلك في ذاته علة لعدم الاستحالة فاجتماع الشيئين في مكان واحد وعدم تحقق التداخل وليس ذلك في ذاته علة لعدم الاستحالة

فيقبضون ايديهم نسوا الله فنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون وقال بعده بايات
والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر و
يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله
ان الله عزيز حكيم وفي الايتين اسولة احدها انه ما لنكتة في التعبير عن الشابهة
والمجانسة بين المنافقين والمنافقات بان بعضهم من بعض وبين المومنين و
المومنات بان بعضهم اولياء بعض وثانيها انه كيف اسند النسيان الى الله
سبحانه وهو منزه عنه وثالثها ما الباعث لادخال السين في قوله سيرحمهم مع ان
المتصف بالصفات المذكورة مرحوم قطعا بلا مهلة وتراخ ورابعها ان الاوفق
في الاية الثانية نظرا الى ما سبق ان يقول ان الله غفور رحيم كما وقع في نظايرها
والجواب عن الاول انه تعم خص المنافقين بالعبارة المذكورة تكذيبا لهم في حلفهم السابق
في قوله تعم ويحلفون بالله انهم لمنكم وتقريبا لقوله تعم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع
بخلاقهم وخص المومنين بولاية بعضهم للبعض نظرا الى ان الايمان امر واحد ليس
له طرق مختلفة وشجون متباينة بخلاف النفاق فانه ذو شجون مختلفة وطرق متكثرة
فكل منافق له نوع من النفاق مباين لنوع النفاق الذي عليه المنافق الاخر فكل واحد
من المنافقين في واد غير الاودية التي فيها الاخرون بخلاف الايمان فانه واد
يجتمع فيه المومنون جميعا والشأن الحق كالصراط المستقيم وهو امر واحد ليس
فيه اختلاف بخلاف الباطل فان له طرقا غير متناهية وظم ان المجتمعين على امر واحد
ولا طالبين له بل كل منهم طالب شيء مغاير لما يطلبه الاخر ومع التغاير في المطلوب
واختلافهم في المحبوب لا يلزم محبة بعضهم لبعضهم وعن الثاني انه من قبيل قوله
الله يستهزئ بهم ومكر الله واكيد كيدا وعن الثالث انه حق الرحمة والرحمة

الحقيقية لهم انما يكون في الاخرة ولذا ادخل السين اشعارا بانهم اذا ما توا شملهم
الرحمة الكاملة الالهية وعن الرابع ان العدول في امثال المقام مما يقتضيه الظاهر في
سوق الكلام اعني الوصف بالرحمة والغفران الى مثل العزة والغلبة والحكمة للتنبيه على
انه مع استحقاقهم الرحمة يصل اليهم الرحمة من الله تعم قطعا ولا يمنعه مانع لانه عزيز غالب
على كل شيء لا يفاوم شيء ولا يصدر شيء عما يريده وعلى ان افعاله لا يخلو عن حكمة ومصلحة
فلا يعذب الا العاصي ولا يرحم الا المطيع فلا يظن ظان ان عبادة المومن يبقى بغير
اجر اذ ذلك مخالف للحكمة والمصلحة مسئلة امتحانية ان قيل لو فرض شخص على القمر
هل يتحقق بالنسبة اليه الاشكال البدرية والهلالية والخسوف والكسوف قلنا نعم كما
ان جرم القمر يقبل ضوء الشمس لكثافته وينعكس عنه لصقالته كذلك الارض يقبل ضوءها
لكثافتها وينعكس عنها لصقالتها لاحاطة الماء باكثرها وصيرورتها معها كرة واحدة
فاذن لو فرض شخص على القمر يكون الارض بالقياس اليه كالقمر بالنسبة الينا وحركة القمر
حول الارض يتخيل انها متحركة حوله ويشاهد الاشكال الهلالية والبدرية وغيرها في
مدة شهر كما انه اذا كان لنا بدر كان له محاق واذا كان لنا خسوف كان له كسوف لوقوع
اشعة بصره داخل مخروط ظل الارض ومنعه اياها عن وقوعها على الشمس واذا
كان لنا كسوف كان له خسوف لمنع القمر وقوع شعاع الشمس على الارض الا ان خسوفه
لا يكون ذا مكث يعتد به لكونه بقدر مكث الكسوف ويكون لكسوفه مكث كثير لكونه بقدر
مكث الخسوف ولان بعض وجه الارض يابس فلا ينعكس عنه النور بالتساوي فكما
ترى على وجه القمر المحو يرى على وجه الارض مثله وهذا الفرض وان كان محالا
لكن تصور هذه الاوضاع يعود الفكر على تخيل اي وضع اراد بسهولة فائدة
نحوية الجمل الواقعة في كلامهم ست عشرة جملة ثمانية منها لها محل من الاعراب

فاجتماع الشيئين في مكان واحد انما يستحيل لذاته واقتضائه ذلك في نفسه واما استحالة
هذا الاجتماع في زمان واحد فليس لكون وحدة الزمان علة لذلك وانما يلزم الاستحالة
اذا ادى الى الاجتماع في مكان واحد حتى لو فرض مع تعدد الزمان تحقق الاجتماع في
مكان واحد لكان ممتنعا ايضا ولكن لاستلزامه رفع الاجتماع في مكان واحد يلزم عدم
الاستحالة والحاصل ان العلة للاستحالة في ذاته انما هو الاجتماع في مكان واحد
والاستحالة في الاجتماع في زمان واحد انما هو لاجل كونه لازما للاجتماع في مكان واحد
فالوحدة المكانية علة بالذات والزمانية لازمة العلة فظهر الفرق شعر فارسي
مستوران واقربات مدام كاه كهتاب باد وجو كشكاب كهتاب كاه دود ليست
كربان علاج اسبي كنند كه او را مرضي عارض شده باشد يعني بدود ان كاه دود انرا
معالجه از معالجه كنند وكشكاب اش جو وامثال انست كه از براي بيمار پزند واين
شعر را شاعر در مذمت شخصي كفته كه از ان كاه وجو خواهش كرده واز براي او نفرستاده
ومحصل معنا انكه چون كاه وجو از جهة من نفرستادي كاه را در بيماري ستوران بكاه
دود صرف كني وجو را در بيماري خويشان بكشكاب شعر اخر اي بتو مخصوص
اعجاز سخن چون بوتراي وترقي معني قوت مراد انست كه اي انكه در معني وقت
ونكتائي اعجاز سخن مخصوص است بتو هم چنانكه قوت مخصوص است بنان وتر ووقت
در نزد او سر نكته است كه ميكويد در ركعة اخر بايد قوت خواند شعر اخر اكنون
كه بر كشاد فلك از مسام سنك پيكان باد را كه زتير ارش است ارش بعد الف
فتح را مهمله نام سلاح واز پادشاه ايرانست كه در وقت مصالحه با افراسياب تيري
مجوف ساخت وميان انرا از زيبق پر كرده بمعاونت افتاب از امل بمرو رسانيده ومراد
اينست كه الحال چون فلك تير باد را از كمان خود كشاده ميدهد پيكان ان تير از مسام

سنك بيكي وتندي تير ارش كذر ميكند پس مراد از انچه كفته است كه بر كشاد فلك
انست كه بر كشاد تير باد واين لفظ تير باد در كلام مقدر است فائدة قد شاع قولهم
للمتردد في امر اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى وعليه اشكال مشهور وهو ان المتردد
هو الذي يقدم رجلا ويوخر تلك الرجل التي قدمها بعينها لا رجلا اخرى فهو يخطو خطوة
الى قدام وخطوة الى خلف والخطوتان من رجل واحدة واجاب عنه التفتازاني في
شرح المفتاح بان المراد بالرجل الخطوة بناء على ما مر في تقرير الاشكال من ان المتردد
يخطو خطوة الى القدام وخطوة الى الخلف واعترض عليه بعض المحشين بان المراد بالقدام
قدام شخص المتردد فيكون الخلف الواقع في مقابلته خلفه ايضا ومن البين ان هذا
ليس هيئة المتردد وفيه ان غرض التفتازاني انه اذا ذهب المتردد يخطو خطوة الى قدامه
ثم يرجع الى الموضع الاول يصدق عليه انه يخطو خطوة الى القدام وخطوة الى الخلف فان الموضع
الاول خلف بالنظر الى الحالة التي عند الخطوة الاولى بل للشان تقول ان مراده بالقدام
قدام القدم فيكون الخلف الواقع في مقابلته خلفها ايضا ومن البين ان هذه هيئة
المتردد فظهر ان توجيه المحقق التفتازاني صحيح وذكر السيد الشريف في دفع الاشكال
وجها اخر وهو ان المراد بالرجل الاخرى الرجل التي قدمها اولا وانما جعلها رجلا اخرى
لانها من حيث انها اخرت مغايرة من حيث انها قدمت ولا يخفى ما فيه من البعد والمخالفة
للظاهر وقال الحلبي في دفعه ان اخرى صفة تارة لا صفة خطوة ولا رجلا والمعنى يقدم رجلا
تارة ويوخرها تارة اخرى فيحذف مطلق القديم والقاصر وفيه ان جعل اخرى صفة تارة
خلاف الظاهر المتبادر من وجهين احدهما لاجل تقديم رجلا ووقوعه مفعولا للتقدم
فان المتبادر ح كون اخرى صفة لرجل محذوف اقيمت هي مقامها مفعولا للتوخير و
اخرهما لان تارة غير مذكور اصلا فتقديرها مرتين خلاف الظاهر على ان مفعول توخر

علو فتح من غير بنا به لفظ اخرى مقامه وتشيد الكلام بذلك اغلاقا وقد ظهر بذلك ان
الاظهر من الاجوبة الثلثة هو جواب الشارح التفتازاني الا انه اورد عليه وعلى الجوابين
الاخرين ان ما روي من تتمة هذا المثل يدل على بطلان هذه الاجوبة وهو قول الوليد بعد
قوله المذكور اعتمد على بيما شئت فان لفظ الاعتماد وايتهما يدل على ان الرجل الاخرى
غير الاولى ويمكن الدفع عن جواب التفتازاني بسهولة كما لا يخفى قال الله تعالى
في سورة النسا ومن اصدق من الله حديثا وفيه سؤال وهو ان صيغة افعل يدل
على ان كل واحد من قول الله وقول غيره صدق ولكن قول الله اصدق مع انه لا تفاوت
بين صدقين في كون كل منهما صدقا كما في القول والعلم فلا يقال هذا القول اقول وهذا العلم
اعلم فكذلك لا يقال هذا الصدق اصدق فان الصدق عبارة عن الاخبار المطابق للواقع
ومتى ثبتت المطابقة لم يحتمل الزيادة والنقصان وجوابه ان اصدق هنا صفة للقائل
لا للقول بناء على ان التميز اعني حديثا انما هو تميز عن الفاعل ولا ريب في ان القائلين
يتفاوتان في الواقع ونفس الامر وان تساويا في قضية واحدة اخبرا بها وكان كل
منهما صادقا فيها والحاصل ان هذا استفهام انكاري معناه النفي كما في قوله تعالى
ومن يغفر الذنوب الا الله اي لا احد يغفرها الا هو فالمراد انه لا احد اصدق من
الله في حديثه فيكون ترجيحا للمحدث على المحدث في الصدق لا ترجيحا لاحد الصدقين على
الاخر في كونه صدقا ولا شك انه لا احد اصدق في حديثه من الله لان غيره يجوز عليه
غير الصدق عقلا ويقع ايضا من اكثر الناس ولو نادرا والله تعالى منزه عن ذلك
مسئلة ان قيل ما السبب الحكمي في ان السمك يعيش في الماء واذا اخرج منه الى الهواء
هلك قلنا السبب في ذلك ان قلب السمك بارد جدا ولذلك يكفيه تنفس يسير يجتذب به
هنا قليلا من الهواء الذي احتبس في بواطن الماء اذ لو تنفس كما يتنفس ساير الحيوانات

باستنشاق الهواء ازداد قلبه برودة وهلك فهو ما دام في الماء لكون الماء غليظا
وعدم وجود هواء كثير فيه لا يصل الى قلبه في تلك المجاري الضيقة الا شيء يسير من الهواء اذ الماء
الغليظة لا يدخل في تلك المجاري الضيقة وما يرى من دخول الماء في فيه او انفه وخروجه منه
انما هو يدخل في احدهما ويخرج من الاخر او ان ذلك انما هو في حلقه ومجرى بطنه فيدخل الماء
ويخرج منه لا من مجرى التنفس والهواء لغلظته في الماء لا يدخل في مجرى نفسه الا شيء يسير واما
اذا اخرج من الماء الى الهواء فلكثرة الهواء فيه مع لطافته يدخل منه في مجرى نفسه الا
شيء كثير فيبرد قلبه بردا مفرطا فيتلف مسئلة اخرى ان قيل ما السبب الطبي في ان من
به عطش اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن لا عطش به يعطش اذا دخله قلنا سببه ان من به
عطش يكون بدنه يابسا يجذب الرطوبة الى الباطن من المسام الخفية ومن لا عطش به يكون
بدنه رطبا يستفرغ الرطوبة بالعرق فيعطش فيه شعر فارسي مرك ز پاس تو
بود انكه بچشم ستم در شد چون دست يافت پاي برادر شكست برادر مرگ خواب است
كما قيل النوم اخ الموت يعني از ترس تو مرگ در چشم ستم رفت يعني ستم از ميان مردم
بر طرف شد و چون مرگ فرصت يافت پاي برادر خود را شكست يعني پاي خواب را
كه خواب در انجا بماند و بيرون نرود تا ستم هميشه در خواب مرگ باشد و در بعضي
نسخ بدل ستم عدو مكتوبست و در اين هنگام محصل معني انكه عدو از ترس تو مرگ بخواب كرد
شعر اخر كوهر خنجر چه شد لعل بخون كفته لعب هوا بر سر ابلا خكوا در شكست
لعب بضم لام بازي كردن اخكر بفتح همزه وكاف فارسي انكشت افروخته در اين بيت
تشبيه خنجر بسراب وقطرات خون بپارهاي اخكر شده يعني خنجر بخون سرخ شد
پنداشتي چنانكه هوا بحيله و بازي در سراب خنجر بعوض اب اتش خون پيمود قال
الله تعالى في سورة النسا واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به

ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه ولولا فضل الله
عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وفيه سؤال وهو انه استثنى القليل على
تقدير عدم الفضل والرحمة مع انه لو انتفى الفضل والرحمة والهداية والعصمة
لاتبع الكل الشيطان من غير استثناء فما معنى الاستثناء ههنا واجاب عنه بعضهم
بان الاستثناء راجع الى ما تقدم والتقدير اذاعوا به الا قليلا وقيل المعنى لعلمه الذين
يستنبطونه منهم الا قليلا وقيل المراد ولولا فضل الله عليكم بارسال الرسول لاتبعتم
الشيطان في الكفر والضلال الا قليلا منهم كانوا مهتدين بعقولهم الى معرفة الله و
توحيده كقيس ابن ساعدة وورقة ابن نوفل ونحوهما قبل بعثة النبي صلعم وقد يقال ان
هذه الاية يقتضي وجود فضله ورحمته المانع من اتباع اكثر الناس للشيطان مع
ان الواقع خلافه فان اكثر الناس كفرة يؤيده قوله صلعم الاسلام في الكفر كالشعرة البيضا
في الثور الاسود والجواب ان الخطاب في هذه الاية للمومنين خاصة لا لكل الناس لا يقال
اذا كان الخطاب خاصا للمومنين فما معنى الاستثناء فانه اذا كان المراد به اتباعه فيما
يدعوا اليه ويوسوس من المعاصي فجميع المومنين متبعون له في ذلك ولو كان في العمر
مرة واحدة وان كان المراد به دعاءه الى الكفر فاحد من المومنين لم يتبعه في الكفر
والا لم يكن مومنا لانا نقول معناه ولولا فضل الله عليكم ورحمته بالهداية والرسول ايها
المومنون لاتبعتم الشيطان في الكفر وعبادة الاصنام وغير ذلك الا قليلا منكم كقيس
واحزابه فانهم لولا الفضل والرحمة بالرسول لما اتبعوا ايضا الشيطان بفضل ورحمة
خصهم الله تعالى بها بغير ارسال الرسول وهو زيادة الهداية ونور البصيرة على انه
لو كان المراد الاتباع فيما يدعوا اليه من المعاصي يمكن الجواب ايضا بان الائمة المعصومين
لم يتبعوه في المعاصي صغيرة او كبيرة ولا مرة واحدة في جميع العمر مع انهم من المومنين

بل ائمتهم روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع انه قال
اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون ثلثة اقول المعنى ان اكثر عادات النساء
ثمانية لا انها اكثر ايام الحيض كما فهمه الشيخ وقال انه شاذ اجمعت العصابة على ترك العمل
به ثم حمله على محل بعيد فالاولى ما ذكرناه ثم ترك التاء في قوله ع ثمان باعتبار الليالي
مسئلة طبية اجمع الاطباء على ان القلب اول عضو يتكون واخر عضو يسكن
وفيه ان القلب عضو لحمي والاعضاء اللحمية كما اعترفوا به متاخرة عن الاعضاء المتكونة من
المني كالعظم والغضروف والعصب وغيرها وبين كلاميهما تدافع وقد اجيب عنه بوجوه
الاول ان المراد من قولهم ان القلب اول عضو يتكون هو انه اول عضو لحمي يتكون لا اول
عضو مطلقا وفيه انهم صرحوا بتقدمه على جميع الاعضاء في التكون الثاني انه فرق بين العضو
اللحمي واللحم والذي يتكون من الدم هو اللحم لا العضو اللحمي والقلب عضو لحمي يتكون من المني
لا من الدم ثم يتزايد اجزائه بالدم فيغلب لونه على لون المني فينسب الى اللحم من جهة لونه من
غير ان يسمى لحما وفيه ان الشيخ قد صرح في تشريح القلب بانه مخلوق من لحم قوي ليكون ابعد من
الافات وايضا يلزم على الجواب المذكور ان يكون في الاعضاء البسيطة عضو لحمي لا يكون لحما وهذا
ما لم يقل به احد الثالث ان اول عضو يتكون ليس هو القلب على الهيئة التي عليها الان بل ما
يتكون اولا هو فضاء القلب الذي يتكون في وسط المني ويكون خزانة للروح ثم يتكون لحمه من
اول ما ينصب اليه من دم القلب فالمراد بالقلب في قولهم انه اول ما يتكون هو فضاء القلب الذي
هو مجمع الروح والظاهر ان هذا الجواب هو الاصوب فان القياس والاعتبار وان اقتضى حدوث
الاعضاء المتكونة من المني اولا لانه الاصل المقدم الا ان القلب لما كان مجمعا ومنبعا للروح
الحيواني وكان اللازم كونه في وسط المني ليكون خزانة للروح فلا بد ان ترسم في وسطه هيئته
وفضاؤه ويصير باقي اجزاء المني اعضاء تتكون منه اعني العظام والغضروف والعصب وغيرها

ولثالث سم اولا في وسط المني نقطة سوداء صنوبرية هي رسم القلب وفضائه ثم تتكون اعضاء
الحادثة من المني ثم تتكون لحم القلب من اول ما يصب من دم القلب **قوله تعالى** وان الله
ليس بظلام للعبيد ان قيل ما السبب في الاتيان بصيغة المبالغة فان ظلاما صيغة مبالغة في
الظلم ولا يلزم من نفي الظلام نفي الظالم بل العكس فهلا قال ليس بظالم ليكون ابلغ في نفي
الظلم عن ذاته قلنا السبب في ذلك ان صيغة المبالغة انما جيء بها هنا لكثرة العبيد لا لكثرة
الظلم في نفسه فان الظالم على الجمع الكثير يكون كثير الظلم نظرا الى كثرة المظلومين فصح
الاتيان بصيغة المبالغة الدالة على كثرة افراد الظلم نظرا الى كثرة افراد المظلومين فمن كان
عبيده كثيرة فان كان ظلم الكل فلا ليسلب حينئذ اسم الظلام دون الظالم فاذا لم
يكن ظالما لشيء منهم فاللازم نفي الظلام عنه اذ لو فرض صدور الظلم منه لكان ظلاما
لا ظالما ولهذا اذا افرد المفعول لا يؤتى بصيغة المبالغة ومع كونه جمعا يؤتى بها كقوله تعالى عالم
الغيب وعلام الغيوب وقولهم زيد ظالم لعبده وزيد ظلام لعبيده والحاصل ان صيغة
المبالغة هنا لكثرة المفعول لا لتكرار الفعل ومن هذا القبيل قوله تعالى محلقين رؤسكم فان
التشديد هنا لكثرة الفاعلين لا لتكرار الفعل وقيل السبب في ذلك ان العذاب من عظيم
القدر كثير العدل اقبح وافحش واشد من ظلم من ليس عظيم القدر كثير العدل فيطلق عليه اسم
الظلام باعتبار زيادة قبح الفعل منه لا باعتبار تكرره والحاصل ان اسم المبالغة هنا لزيادة صفة
الفعل لا الفعل يعني ان الظلم لو صدر منه تعالى لكان ظلم واحد منه اعظم من الف ظلم صدر من
عبيده باعتبار زيادة قبحه فلو صدر منه ظلم وجب اطلاق اسم الظلام عليه فمع عدم صدوره
يجب نفيه ايضا عنه ومن هذا القبيل ما قيل ان المراد بالانسان في قوله انا عرضنا الامانة
الى قوله وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا هو ادم وانما وصفه بصيغة المبالغة
الدالة على تكرر الظلم والجهل عنه مع كونه معصوما نظرا الى انه لما كان رفيع المحل

عظيم الشان كان ظلمه وجهله اقبح وافحش فقام عظم الوصف مقام الكثرة كما مر
خبر نبوي فيه ابهام وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل ما زاد تركه جودة فهو خمر ويمكن ان يوجه بوجهين
احدهما ان كل شيء ازداد تركه بعد الاعتياد بتناوله جودة وكمالا للعقل فهو خمر
وتوضيحه ان من تناول شيئا يكون عقله بعد تناوله على حال من القوة والضعف والصحة
والاختلال فاذا ترك تناول ذلك الشيء فان ازداد عقله جودة وكمالا ظهر ان هذا
الشيء مما يخمر العقل ويستره فالمراد بيان ان كل مسكر خمر نظرا الى ان ترك تناوله يزيد العقل
جودة وكمالا وثانيهما ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص للناس ان يلقوا شيئا من التمر في الماء ليقل
ملوحته ويحلو وكان بعضهم يلقي تمرا كثيرا في الماء ويبقيه مدة حتى ينقلب نبيذا وكان
هذا هو الباعث لتجويز بعض العامة شرب النبيذ فالنبي صلى الله عليه وسلم منعهم من زيادة الابقاء حذرا
عن صيرورته خمرا فالمراد من الخبر كل ما زاد ابقاؤه في الماء جودة اي تجاوز عن حد الحلو من
الماء فهو خمر والمراد ان بقاء التمر ينبغي ان يكون بقدر تحليه الماء ويحصل له جودة فاذا
طال بقاؤه بحسب يزداد الحلاوة والجودة وينقلب عن المائية فهو خمر فالترك على هذا بمعنى
الابقاء **قال الله تعالى** في سورة الاسرى وما منعنا ان نرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون
واتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالايات الا تخويفا وفيه اسئلة الاول انه
تعالى كيف يمنعه تكذيب الامم الماضية من ارسال الايات مع انه لا يمنعه مما يريده مانع فان اراد
ارسالها فلا يمنعه تكذيبهم وعدمه سواء وكان عدم الارسال لعدم الارادة لا للتكذيب
وجوابه انه لا ريب في ان ترتب الفساد من موانع ارادة الفعل فاذا كان ارساله تعالى الايات
مما يترتب عليه التكذيب فاي مانع من ان يكون هذه المفسدة مانعة من ارادة الله تعالى الارسال
فالمانع مانع من ارادته لا من فعله بعد الارادة حتى يرد المحذور الثاني ان الارسال يتعدى
بنفسه كما قال الله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه فاي حاجة الى الباء وجوابه ان الباء

لتعدية الارسال الى المرسل به لا الى المرسل لان المرسل محذوف وهو الرسول وتقديره
وما منعنا ان نرسل الرسول بالايات والارسال يتعدى بنفسه الى المرسل وبالباء الى المرسل به
وبالى الى المرسل اليه كما قال الله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان مبين الى
فرعون وملائه الثالث ان المراد بالايات هنا ما اقترحه كفار مكة على رسول الله من
جعل الصفا ذهبا وازالة جبال مكة ليتمكنوا من الزراعة وانزال كتاب مكتوب من السماء
ونحو ذلك وهذه الايات ما ارسلت للاولين وما شاهدوها فكيف كذبوا بها وجوابه
ان الضمير في قوله تعالى بها راجع الى نفس الايات المقترحة لا الى هذه الايات المقترحة و
كانه قال وما منعنا ان نرسل بالايات التي اقترحها اهل مكة الا تكذيبا من قبلهم بما
نزلت اليهم من الايات المقترحة كالمائدة والناقة ونحوهما مما اقترحه الاولون
الرابع ان تكذيب الاولين لا يمنع ارسالها على الاخرين لجواز ان لا يكذبها الاخرون و
جوابه ان سنة الله تعالى في عباده ان من اقترح على الانبياء اية واتوا بها فلم يؤمنوا عجل الله
هلاكهم والله تعالى لم يرد اهلاك اهل مكة لانه علم ان اولادهم يؤمنون فلو ارسل الايات
التي اقترحوها فلم يؤمنوا لاهلكهم نظرا الى سنته الجارية مع ان حكمته اقتضت عدم
اهلاكهم فلذلك لم يرسل بها ففي الاية وما منعنا ان نرسل بالايات المقترحة عليك
الا ان كذب الاولون بالايات المقترحة فاهلكوا فربما يكذب بها قومك فيهلكوا مع ان الحكمة
يقتضي عدم اهلاكهم **الخامس** اي مناسبة بين صدر الاية وهو وما منعنا الخ وبين قوله
بعدها واتينا ثمود الناقة الاية حتى صدرت بها وجوابه انه لما اخبر ان الاولين كذبوا
بالايات المقترحة عين واحدة منها وهي ناقة صالح نظرا الى ان اثار ديارهم المهلكة كانت
باقية قريبة من مكة يبصرها صادرهم وواردهم **السادس** ما معنى وصف الناقة بالابصار
وما مدخليته ههنا وجوابه ان معنى مبصرة دالة لان الدليل هاد ومرشد وقيل مبصرة

ههنا بمعنى مبصر بها كما يقال ليل نائم ونهار صائم اي ينام فيه ويصام فيه وقيل انها بمعنى
مبصرة اي انها يبصر الناس حجة نبوة صالح عليه السلام ويعضد هذا قراءة من قرأ مبصرة
بفتح الميم والصاد اي متبصرة والاظهر انها صفة لاية محذوف وتقديره واتينا ثمود
الناقة اية مبصرة اي حال كونها اية مبصرة اي مضيئة بينة **السابع** ان الظلم
يتعدى بنفسه كما قال الله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه فاي حاجة الى الباء و
هلا قال ظلموها اي بالعقر والقتل وجوابه ان الباء ليس لتعدية الظلم حتى
يكون المراد انهم ظلموا الناقة بل المراد فظلموا انفسهم بقتلها او بسببها وقيل الظلم
هنا بمعنى الكفر فمعناه فكفروا بها فلما ضمن الظلم معنى الكفر عداه تعديته **الثامن**
ان قوله تعالى وما نرسل بالايات الا تخويفا يدل على حصول الارسال بها وقوله تعالى وما
منعنا يدل على عدمه فكيف التوفيق وجوابه ان المراد بالايات ثانيا هي العبر والدلالات
والانذارات لا الايات التي اقترحها اهل مكة فلا تناقض **قوله تعالى** لانتم اشد
رهبة في صدورهم من الله ضمير الغائب اما للمنافقين او اليهود على اختلاف القولين
قوله رهبة مصدر مبني للمفعول والمعنى لانتم اشد مرهوبية في صدورهم من الله اي
انكم في صدورهم اهيب من الله فيها وحاصله ان خوف المنافقين واليهود منكم اكثر
من خوفهم من الله ونظيره ما يقال زيد اشد ضربا في الدار من عمرو اي اشد مضروبية و
المصدر بمعنى المفعول كثير شايع في كلامهم **مسئلة طبية** عرف النبض تارة بانه حركة
من اوعية الروح مولفة من انبساط وانقباض لتعديل الروح بالنسيم واخراج فضلاته
والاول لاكثر الاطباء والثاني لصاحب الاسباب وبعض اخر وما لهما واحد الا ان
المصرح به في الثاني كون النبض حركة وضعية وفي الاول تعرض لنوع الحركة وقد اختلف
الاطباء في ان حركة النبض من اي حركة فذهب القرشي وبعض اخر الى انها حركة وضعية

ما خوذ من بانه حركة من ضعيف الشرايين وقضا ولسا
لتعديل الروح بالنسيم واخراج ع

ولذا عرفوا النبض بانه حركة وضعية كما سبق وذهب جمهور الاطباء الى انه حركة مكانية
ولذا عرفه جماعة منهم بانه حركة مكانية الخ وذهب جماعة الى انه حركة كمية استدل
الفرقة الاولى بان النبض ليس حركة في الكيف ولا في الكم وهو ظاهر ولا في المكان
كما هو المشهور لان كل متحرك بالحركة المكانية وهو المتحرك في الاين لا بد ان يخرج عند
حركته من مكانه والشريان عند الانقباض والانبساط لا يخرج عن مكانه بل مكانه يتسع
عند الانبساط ويتضيق عند الانقباض اذ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وظاهر ان الشريان بالانبساط والانقباض لا يتبدل
ما يحيط به من السطح الباطن في طرف من الاطراف بل السطح المحيط به من تحته باق بحاله
كما كان وانما يتضيق ويتسع السطح المحيط به من فوقه بالانقباض والانبساط فاذن ليست
حركة النبض مكانية فبقي ان يكون وضعية اذ الشريان اذا انبسط بعد انقباضه او انقبض
بعد انبساطه لم يتغير فيه الا نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد وهذا هو
المراد بالوضع ههنا واحتج الفرقة الثانية بان الحركة الاينية هي التي يتبدل بها
المتحرك بان يكون كل ان في اين اخر وحركة النبض كذلك اذ اللون العروق يتبدل
عند الانبساط والانقباض واستدل الفرقة الثالثة بان الشريان يتخلخل عند الانبساط
ويتكاثف عند الانقباض وهذه الحركة اعني التخلخل والتكاثف يلزمها اختلاف
الالوان فيكون هناك حركتان حركة في الاين اي في المكان وحركة في الكم لكن الطبيب
انما يعتبر الحركة الاينية دون الكمية اقول لا يخفى ان حركة النبض المشتملة على الانبساط
والانقباض لا يخلو عن التخلخل والتكاثف والتخلخل والتكاثف سواء كانا حقيقيين بان
يحصل الانتفاش والاندماج من دون مداخلة شيء من الخارج وخروجه او غير
حقيقيين بان يحصلا مع دخول جسم من الخارج في التخلخل وخروجه في التكاثف لا بد

ان من الحركة في الكم وهو ظاهر فاشتمال حركة النبض على الحركة الكمية مما لا ريب فيه ثم
نقول استلزام الحركة الكمية للحركة المكانية كليا على كون المكان هو البعد الموجود كما هو التحقيق
عندنا مما لا ريب فيه لضرورة تبدل البعد بتبدل التخلخل والتكاثف والانبساط والانقباض
والانتعاش والاندماج وغير ذلك من امثال هذه العبارات الراجعة الى معنى واحد
اما على كون المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما
ذهب اليه المشاؤون فثبوت الاستلزام في اكثر موارد التخلخل والتكاثف ايضا مما لا ريب
اذ تبدل السطح المذكور في اكثر امثلتهما مما لا يمكن انكاره نعم تبدله في خصوص حركة النبض
محل تامل اذ الظاهر ان باطن الجسم الحاوي بظاهر الشريان لا يتبدل بانبساطه وانقباضه بل
المسلم كما مر اتساعه وتضيقه بهما في بعض الاطراف وعلى اي تقدير لما كان التحقيق عندنا
كون المكان هو البعد فلا ريب في تبدله بهما فيتحقق في حركة النبض الحركة المكانية ايضا
وبذلك ثبت ان اشتمال حركة النبض على الحركة الكمية والمكانية كليتهما بقي الكلام في
هل يشتمل على الحركة الوضعية ايضا ام لا والتحقيق انه ان اشترط في الحركة الوضعية
عدم خروج المتحرك عن مكانه لم يتحقق فيها حركة وضعية لما عرفت من خروج الشريان
بالانبساط والانقباض عن مكانه وان لم يشترط ذلك فيها واكتفى فيها بمجرد تبدل نسبة
اجزاء المتحرك بعضها الى بعض وبالنسبة الى سائر الاجسام المباينة عنه تحققت الوضعية
ايضا فيها فتامل خبر فيه ابهام روى الكليني باسناده عن ابن مسكان عن عمار
عن ابي عبد الله قال قال وانا عنده لعبد الواحد الانصاري في بر الوالدين في قول الله
عز وجل وبالوالدين احسانا فظننا انها الاية التي في بني اسرائيل وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه فلما كان بعد سالته فقال هي التي في لقمان ووصينا الانسان
بوالديه احسانا وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما فقال

ان ذلك اعظم ان يامر بصلتهما وحقهما على كل حال وان جاهداك على ان تشرك بي
ما ليس لك به علم فقال لا بل يامر بصلتهما وان جاهداه على الشرك ما زاد حقهما الا عظما
قال بعض المحدثين في بيانه انما ظنوا انها الاية التي في بني اسرائيل لان ذكر هذا
المعنى بهذه العبارة انما هو في بني اسرائيل دون لقمن ولعله انما اراد ذكر هذا المعنى اعني
الاحسان بالوالدين دون لفظ القران فان الاية في لقمن هكذا ووصينا الانسان بوالديه
حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وان جاهداك
على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وقوله ان يامر بصلتهما وحقهما على كل حال
وان كان حال المجاهدة على الاشراك بالله اعظم ومحصل المراد انه ورد الامر بصلتهما و
احقاق حقهما في تلك الحال ايضا وان لم يجب اطاعتهما في الشرك ثم لما استبان له من حال
المخاطب انه فهم من قوله سبحانه فلا تطعهما انه لا يجب صلتهما في حال مجاهدتهما على الشرك
واعتقد ذلك رد جماعة عليه ذلك بقوله لا اي ليس الامر كما فهمت واعتقدت واضرب
عنه باثبات الامر بصلتهما ح اي حين مجاهدتهما على الشرك وقوله ما زادهما الا عظما
تاكيد لما سبق اقول الظاهر ان قوله ذلك اشارة الى الاية التي في لقمان اي هذه الاية
اعظم واقوى في الامر بصلتهما وحقهما على كل حال وان كان حال المجاهدة لهما على الشرك
وقوله ما زادهما الا الاشراك بالله فمحله ان يامر في تاويل المصدر وقبلها لفظة في مقدرة
وقوله فقال لا بل يامر بصلتهما الخ بيانه كما مر خبر اخر من الصحاح الرجل ينفق على رجل
ليس من عياله الا انه متكلف له نفقته وكسوته ايكون عليه فطرته قال لا انما يكون فطرته
على عياله صدقة دونه قيل معناه انه لم يقتصر على عياله بل يتصدق عليه بالنفقة والكسوة
ولا يخفى ان اجمال هذا التفسير اكثر من اجمال الخبر ويمكن ان يوجه بوجهين احدهما ان
يجعل العيال في قوله على عياله بمعنى المعيل ويكون الضمير في فطرته في قوله انما يكون فطرته

راجعا الى المنفق عليه وفي قوله دونه راجعا الى المنفق حتى يكون حاصل المعنى ان فطرة
هذا الرجل المنفق عليه حال كونه صدقة واجبة كما ثبت من الشريعة انما يكون اي يجب على
معيله لا على هذا الرجل المنفق الذي يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولم يضمه الى عياله والثاني
ان يجعل على في قوله على عياله بمعنى اللام وينعكس حال الضميرين في المرجع اي يكون الضمير
في فطرته راجعا الى المنفق وفي دونه راجعا الى المنفق عليه ويكون قوله صدقة حالا ايضا من
فطرته والمعنى ان هذا الرجل المنفق فطرته اي اعطائه الفطرة حال كونها صدقة كما ورد من
الشرع انما يكون لعياله دون هذا الرجل المنفق عليه الذي ليس من عياله شعر فارسي
كو توانه سجل كاه شكر ساز رسا حتش ٭ چون مسيح مر يهر از صفر حمل تا پاى حوت
حضرت عيسى ع در اسمان چهارم است وتا زمان ظهور صاحب الامر بطاعت و سجده الهى
مشغول است ومعنى شعر اينست كه اگر از دست بر اين بشكر انكه فلك حاجت مرا براورد فضاى
او را از حمل كه اول بروج است تا حوت كه برج اخر است سجده گاه ساز و شكر او
بتقديم رسان واضافه صفر بحمل و پا بحوت بيانيست چه در تقويم صفر علامت حمل و پا
علامت حوت است فائدة كثيرا ما في الاحاديث والخطب وغيرهما من المقامات يشار
بعبارة التشبيه والتمثيل الى شيء مما كان معروفا عند الجاهلية من قضية اللعب بالازلام
وهي سهام الميسر اي القداح العشرة التي يميسرون ويتقامرون عليها وكيفية هذا اللعب
في كتب اللغة والتفاسير والاخبار مختلفة وما فيها من طرق تفسيره وبيانه لا يخلو عن اختلاف
والمباينة وفي بعضها اجمال لا يظهر به المرام وبعضها مما لا يصح ظاهرا فنحن نشير الى ما
هو الصحيح من كيفية هذا اللعب حتى لا يبقى ابهام في موارد الاحتياج فنقول ان هذا اللعب
عندهم كان على وجهين احدهما انه كان يجتمع العشرة من الرجال فيشترون بعيرا فيما
بينهم وينحرونه ويقسمونه عشرة اجزاء متساوية وكانت لهم خشبات عشرة يسمى بالقداح

العشرة سبعة منها ذات انصبا وثلثة منها ما كان لها نصب ولكل من العشرة اسم خاص
فالسبعة اولها الفذ بالفاء والذال المعجمة المشددة وله سهم وثانيها التوام بالتاء
المثناة الفوقانية والهمزة وله سهمان وثالثها الرقيب بالراء والقاف على وزن فعيل
وله ثلثة اسهم ورابعها الحلس بكسر الحاء وسكون اللام والسين المهملة وقد
تحرك الحاء واللام بالفتح وله اربعة اسهم وخامسها النافس بالنون والفاء والسين
المهملة وله خمسة اسهم وسادسها المسبل كمحسن بالسين المهملة والباء الموحدة
وله ستة اسهم وسابعها المعلى بضم الميم وسكون العين وفتح اللام وله سبعة اسهم
واما الثلثة التي لا نصب لها فهي الوغد بالواو والغين المعجمة والدال المهملة والنيح
بالنون والياء والحاء المهملة والسفيح بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة على
وزن فعيل وقد اشار الى العشرة على الترتيب المذكور بعض الشعراء بصواه بقوله ٥
هي فذ وتوام ورقيب ٥ ثم حلس ونافس ثم مسبل ٥ والمعلى والوغد ثم نيح ٥
وسفيح ودبي الثلثة تهمل ٥ وهذه القداح العشرة كانت ممتازة اما بعلامة او بكتابة
الاسم فبعد اجتماع العشرة من يسار الحي يجعلون القداح في خريطة ويضعونها على
يدي من يثقون به فيحركها ويدخل يده في تلك الخريطة ويخرج باسم كل من الرجال العشرة
قدحا فمن خرج له قدح من الاقداح التي لها نصب ياخذ بعدد ما لهذا القدح من
السهام من اجزاء لحم الجزور المنقسم الى عشرة اجزاء ومن خرج له قدح من الاقداح
التي لا انصباء لها لم ياخذ شيئا والزم باداء ثلث ثمن البعير فلا يزال يخرج واحدا بعد
واحد حتى ياخذ اصحاب الانصباء السبعة انصباءهم ويغرم الثلثة الذين لا انصباء لهم
قيمة البعير وعلى هذا كان اللازم من الاخراج ما يخرج به من الثلثة التي لا انصباء
لها جميعها ومن السبعة التي لها انصباء عدد يكون سهامه بقدر اجزاء لحم الجزور اعني

عشرة والباقي من ذوات الانصباء ما كان احتياج في اخراجه اذ يتم بذلك ما كان
مطلوبهم في الميسر من الغنم والغرم فلو خرج اولا الثلثة التي لا انصباء لها ثم المعلى
والرقيب الذين سهامهما عشرة او بالعكس يتم بذلك الميسر اذ يكون لحم الجزور بجميعه
لصاحب المعلى والرقيب وثمنه على صاحب الثلثة ويبقى اصحاب الخمسة الباقية من ذوات
الانصباء اعني الفذ والتوام والحلس والنافس والمسبل بلا غنم ولا غرم فاخراجها
لتعيين صاحب كل منها باسم واحد حتى يتميز صاحبها لم ياخذ احد منهم شيئا من اجزاء
الجزور لعدم بقائه ولا لزم شيء من ثمن الجزور للزوم جميعه على اصحاب الثلثة
فلا فائدة في اخراج واحد واحد بل بعد خروج الثلثة والمعلى والرقيب يتم
الميسر ويطرح البواقي وبذلك يظهر انه على هذا الطريق يكون على بعض
الرجال العشرة من اليسار غرم ولا يكون له غنم اصلا وهم الذين يخرج على
اسمائهم الثلثة التي لا انصباء لها ويكون لبعضها غنم ولا يكون له غرم وهم
الذين يخرج على اسمائهم ذوات الانصباء من القداح ما لم يتم العشرة وبعضهم
لا يكون له غنم ولا عليه غرم وهم الذين لم يخرج على اسمائهم شيء حتى خرج من
السبعة ما تمت به العشرة ومن الثلثة جميعها ويختلف عدد كل من الاخيرين باختلاف
ما يخرج وما لا يخرج من القداح التي لها انصباء فان خرج اولا مثلا المعلى والرقيب
وتم بهما العشرة يكون عدد الرجال الذين غنم بلا غرم اثنين وعدد الذين لا غنم لهم ولا غرم
عليهم خمسة ولو خرج اولا العدد التوام والرقيب والحلس وتمت بها العشرة يكون
عدد الاولين اربعة وعدد الاخرين ثلثة وقس على ذلك ساير الفروض ولو تمت
العشرة بقدح اذا لوحظ سهمه مع سهام سابقه زادت السهام على العشرة اخذ صاحب
هذا القدح بقدر الباقي ولا تاثير للزيادة مثلا اذا خرج باسم رجل المعلى واحد سبعة

من العشرة ثم خرج باسم اخر المسبل وسهمه ستة ياخذ ما هو الباقي من العشرة اعني الثلثة
ولا اثر للثلثة التي ليس بازائها شيء في الخارج ثم وقع الاختلاف في ثالث قداح الميسر
فذكر جماعة ان اسمه الرقيب كما ذكرناه وقال جمع ان اسمه ضريب والمروي في بعض
اخبار ائمتنا ان ثالث القداح هو المسبل وسادسها الرقيب حتى يكون ترتيب السبعة
التي لها انصباء هكذا الفذ والتوام والمسبل والنافس والحلس والرقيب والمعلى و
على هذا الاصطلاح جرى ما وقع في كلام بعضهم من مدح الفائز في كمال بالفائز
بالرقيب كما وقع في كلام الجميع مدح مثله بالفائز بالمعلى وثانيهما انه بعد اجتماع
العشرة من رجال الحي على البعير الذي اشتروه ونحروه يقسمون لحمه الى ثمانية و
عشرين قسما ويخرج الرجل الذي يوضع عنده القداح العشرة واحدا واحدا من القداح
باسم واحد واحد من الرجال حتى يخرج جميع القداح العشرة فمن خرج باسمه واحد
من القداح السبعة التي لها انصباء اخذ سهم هذا القدح من سهم واحد الى سبعة
اسهم فيكون لكل من السبعة التي خرج على اسمه قدح من القداح التي لها انصباء
نصيب من اللحم على التفاوت اولصاحب الفذ سهم واحد ولصاحب التوام سهمان و
لصاحب الرقيب والضريب او المسبل على اختلاف الاقوال ثلثة اسهم وهكذا الى ان
يكون لصاحب المعلى سبعة اسهم والمجموع ثمانية وعشرون فوزعه على جميع السبعة على
التفاوت بالنحو المذكور ومن خرج باسمه واحد من الثلثة التي لا انصباء لها لم ياخذ شيئا
من اللحم ويغرم ثلث قيمة الجزور فاصحاب الثلثة يغرمون ثمن البعير ولا ياخذون شيئا
من لحمه فعلى هذا الوجه لا يوجد في العشرة من لا غنم له ولا غرم عليه بل ينحصرون فيمن
له غنم ولا غرم عليه وهم اصحاب السبعة ومن عليه غرم ولا غنم له وهم اصحاب الثلثة هذا
وقال العارف الرباني كمال الدين ابن ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة في كيفية

هذا اللعب ان الخشبات المسميات قداحا وهي التي كانت ايسار الحرب سبعة اولها الفذ
بالذال المعجمة وفيه ثلثة فروض ورابعها الحلس بكسر الحاء وفيه اربعة فروض وخامسها
النافس وفيه خمسة فروض وسادسها المسبل وفيه ستة فروض وسابعها المعلى وله
سبعة فروض وليس بعده قدح فيه شيء من الفروض الا انهم يدخلون مع هذه السبعة
اربعة اخرى تسمى اوغادا لا فروض فيها وانما يثقل بها القداح واسماؤها المصدر ثم
المضعف ثم المنيح ثم السفيح فاذا اجتمع يسار الحي اخذ كل منهم قدحا وكتب عليه
اسمه او علمه بعلامة ثم اتوا بجزور فينحرها صاحبها ويقسمها عشرة اجزاء على الوركين
والفخذين والعجز والكاهل والزور والملحاء والكتفين ثم يعمد الى الطفاطف وخرز
الرقبة فيقسمها على تلك الاجزاء بالسوية فاذا استوت وبقي منها عظم او بضعة لحم
انتظر به الجازر من اراده ممن يفوز قدحه فان اخذه عير به والا فهو للجازر ثم يؤتى
برجل معروف انه لم ياكل لحما قط بثمن الا ان يصيبه عند غيره ويسمى الحرضة فيجعل على
يديه ثوب ويعصب رؤس اصابعه بعصابة كيلا يجد مس العروض ثم يدفع اليه القداح و
يقوم خلفه رجل يقال له الرقيب فيدفع اليه قدحا قدحا منها من غير ان ينظر اليها فمن
خرج قدحه اخذ من اجزاء الجزور بعدد الفروض التي في قدحه ومن لم يخرج قدحه حتى
استوفيت اجزاء الجزور غرم بعدد فروض قدحه من اجزاء تلك الجزور من جزور اخرى لصاحب
الجزور الذي نحرها فان اتفق ان خرج المعلى اولا فاخذ صاحبه سبعة اجزاء من الجزور
ثم خرج المسبل فلم يجد صاحبه الا ثلثة اجزاء اخذها وغرم له من لم يخرج قدحه ثلثة اجزاء
من جزور اخرى واما القداح الاربعة الاوغاد فليس في خروج احدها غنم ولا في عدم
خروجه غرم والمنقول عن الايسار انهم كانوا يحرمون ذلك اللحم على انفسهم ويعدونه
للضيافة ولا يخفى ان هذا الوجه يخالف الوجهين المذكورين المشهورين في كلام القوم

او المذكور في كتب التفاسير والاخبار واللغة ليس الا احدهما وليس هذا الوجه مذكورا في
شيء من الكتب المشهورة بل لا ارى لهذا الوجه صحة اذ حاصله ان الغنم والغرم كليهما
يحصلان بالقداح السبعة التي لها انصبا من دون مدخلية للثلثة التي ذكرنا انها
لا انصبا لها في الغرم وذكر بدلها اربعة بالاسماء المذكورة وقال انها لا يحصل لها
غنم وغرم ولا فائدة في ادخالها في جملة القداح وانما يدخل لمجرد تكثير العدد ولقداح
السبعة المتميزة عندهم باخذ كل واحد منها واحد من الرجال ويجعله مخصوصا لنفسه بكتابة
اسمه عليه او باعلام علامة ثم الرجل المراول للاخراج يخرج كل واحد واحد من دون
حاجة الى قصد كونه من فلان او فلان فلا يفتقر الى الاخراج باسم معين منهم بل مجرد
الاخراج كاف اذ كل منها صار بكتابة الاسم او رسم العلامة مخصوصا بمعين فاذا
اخرجه يظهر انه لفلان فياخذ ما بازائه من سهام اللحم وهكذا يخرج كل قدح وياخذ
صاحبه ما بازائه من السهام حتى يستوفي اجزاء الجزور العشرة فمن خرج قدحه قبل
استيفاء الاجزاء العشرة يحصل له غنم بلا غرم على التفاوت ومن لم يخرج اسمه حتى
يستوفي الاجزاء يكون عليه الغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام فكل قدح عينه واحد
لنفسه ان خرج قبل استيفاء الاجزاء يكون له غنم بقدر ما بازائه من السهام وان لم يخرج
حتى يستوفي الاجزاء يكون عليه غرم بهذا القدر اي بقدر ما بازائه من سهام اللحم ولذلك
ما كان مضايقة بينهم في تعيين كل منهم ما شاء من القداح السبعة لنفسه اذ ما كان بينها
من التفاوت في الزيادة والنقصان كان مرددا بين ان يكون نفعا او ضرا اي غنما او
غرما فما كان يتصور فائدة في رجحان بعضها بالاختيار حتى يحصل التزاحم بينهم في ارادة
كل منهم ان يعينه لنفسه ولا يختار غيره والحاصل انه على هذا الوجه كل من لم يخرج اسمه
حتى يتم خروج العشرة يلزم ان يغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام وظاهر ان مجموع
السهام التي بازاء مجموع القداح السبعة ثمانية وعشرون سهما وبعد استيفاء اجزاء

الجزور

الجزور التي هي عشرة يخرج من السهام عشرة ويبقى ثمانية عشر سهما بازاء القداح
التي لم يخرج حتى استوفت الاجزاء فلو غرم كل واحد ممن لم يخرج اسمه حتى استوفت
الاجزاء بعدد ما بازاء قدحه من السهام يلزم ان يكون ما يغرمون ازيد من اجزاء الجزور
بثمانية اعشار الجزور يوزع على اجزائه العشرة فبازاء كل جزء عشر القيمة فاذا كان
الغرم اللازم على صاحب كل قدح بقدر ما بازائه من السهام يكون الثمن اللازم
عليه اداؤه بهذا القدر فاذا لزم على الجميع الذين لم يخرج اقداحهم حتى استوفت الاجزاء
بعدد ما بازاء اقداحهم من سهام اللحم وهو ثمانية عشر جزء وهو زائد عن اجزاء الجزور
بثمانية لزم ان يكون ما يغرمون من القيمة ايضا ازيد من قيمة الجزور التي ثلاثة عشر دنانير
ثمانية دنانير ولا معنى لذلك اذ الميسر انما وقع على مجرد العشرة فلا معنى لغرامتهم ازيد من
ذلك فان قيل المراد ان الغرامة انما هو على نسبة سهامهم بمعنى ان ما يغرمون وهو العشرة
يوزع على سهامهم الثمانية عشر ويوخذ منها لكل منهم ما يقتضيه عدد سهامه فيغرم صاحب
سهم واحد من الثمانية عشر نصف العشر من العشرة وعشرين من العشر وصاحب سهمين واحدا
واربعة اعشار من العشر وصاحب الثلثة واحدا ونصفا وستة اعشار من العشر وهكذا حتى
يصير المجموع اللازم من الغرم ثمن الجزور قلنا لو سلم صحة ذلك في الواقع فلا ينبغي ان كلام
القائل المذكور لا يساعده فضلا عن كلام غيره وان قيل المراد ان بعد استيفاء العشرة يخرج
ايضا من القداح الباقية حتى يخرج من القداح عدد يكون بازائها من السهام عشرة وح
يتم اللعب ويكون الغرم على من خرج على اسمه هذه القداح التي سهامها عشرة ولا يكون على
اصحاب القداح الباقية بعد تمامية هذه العشرة غرم اصلا قلنا هذا ايضا مما لا يساعده
عبارة القائل المذكور مع انه لا يصح في نفسه ايضا كما لا يخفى وجهه ثم ما ذكره من انه لو خرج
المعلى اولا واحد صاحبه سبعة ثم خرج المسبل والرقيب صاحبه الاثلثة اجزاء اخذها
وغرم له من لم يعزم قدحه ثلثة اجزاء لا وجه له ظاهرا اذ مع تمامية العشرة يلزم ان لا ياخذ

صاحب المسبل سوى الثلثة الباقية ولا معنى لاغرام من لم يعزم قدحه له اذ من لم يعزم قدحه لا يغرم
ازيد مما هو سهام قدحه وفي ذلك اي ما هو سهام قدحه لا بد ان يعطي صاحب الجزور دون
كيف وانه لا يستحق ازيد من الباقية ثم ما ذكره من الاعطاء من جزور اخر فكان مبناه
على ان بعد تقويم الجزور ونحره ياخذون من قيمته جزورا اخر ويعطون صاحب الجزور
المنحور وما كان صاحبه راضيا باخذ الثمن بل كان بناءهم في ان يرد بقيمته جزورا
اخر مثل جزورهم او احسن منه وكان هذا لم يكن كليا وما ذكره من انهم يحرمون
ذلك اللحم على انفسهم ويعدونه للصادر غير ثابت بل خلاف الواقع والمصرح به في بعض
الاخبار المعتبرة ان ذلك اللحم ياكله السبعة الذين لم يغرموا ثمنه وانما لا ياكله الثلثة
الذين اغرموا الثمن قال الله تعالى والذين يوتون ما اتوا وقلوبهم وجلة الفعل
الاول اعني المضارع من باب الافعال المعلوم والثاني اعني الماضي اما ان يكون بالمد
حتى يكون منه ايضا فالمعنى يعطون ما اعطوا من المال ومع ذلك قلوبهم خائفة او بغير
مد حتى يكون من المجرد فالمعنى ويعملون ما عملوا من الصالحات ومع ذلك قلوبهم
خائفة قال الصادق ع في تفسيره اتوا والله بالطاعة مع المحبة والولاية وهم
مع ذلك خائفون ان لا تقبل منهم وليس والله خوفهم شكا فيما هم فيه من اصابة
الدين ولكنهم خافوا ان يكونوا مقصرين في الطاعة والمحبة فائدة جاء فاعل
في القران بمعنى المفعول في موضعين الاول قوله تعم لا عاصم اليوم من امر الله الا من
رحم اي لا معصوم الثاني قوله تعم ماء دافق اي مدفوق وجاء اسم المفعول بمعنى
الفاعل في ثلثة مواضع الاول قوله تعم حجابا مستورا اي ساترا الثاني قوله تعم وكان
وعده ماتيا اي اتيا الثالث قوله تعم جزاء موفورا اي وافرا قال الله تعم
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق
لما معكم لتومنن به ولتنصرنه قال ءاقررتم واخذتم على ذلكم اصري قالوا

اقررنا

اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وقد فسرت هذه الاية بوجوه الاول ان يكون المراد ان الميثاق ماخوذ من النبيين اي
اخذ الله الميثاق على النبيين بان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا واللام
في لما اتيتكم لتوطية القسم لان اخذ الميثاق في معنى الاستحلاف ولفظة ما شرطية و
لتومنن قد سد مسد القسم وجواب الشرط معا ومعنى الاية ح اذ احلف الله على النبيين
انه اذا اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاء من بعدكم في حيوتكم رسول اخر مصدق لكم و
لما معكم لزم عليكم ان تصدقوه ايضا نبوته وتنصروه والحاصل انه اخذ الميثاق من
النبيين بانه اذا بعث الله في حياتهم نبيا اخر يكون تابعا له او خليفة له وجب عليهم
ان يصدقوه ولا يكذبوه كما وقع ذلك من بعثة لوط في حيوة ابراهيم وبعض الانبياء
في عصر موسى وبعضهم في عصر عيسى ع ويجوز ان يكون ما موصولة بمعنى الذي والمعنى حلف
الله النبيين للذي اتيتكموه من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول لتومنن به ولتنصرنه و
قرئ لما اتيتكم بكسر اللام اي لاجل ايتائي اياكم بعض الكتاب والحكمة فيكون على هذا
ما مصدرية والفعلان معها وهما اتيتكم وجاءكم في معنى المصدرين واللام داخلة
للتعليل والمعنى اخذ الله ميثاقهم لتومنن بالرسول ولتنصرنه لاجل ايتائي اياكم الحكمة
~~ثم جاءكم رسول لتومنن به ولتنصرنه وقرئ لما اتيتكم بكسر اللام ومجيء هذا الرسول~~
الذي اتيكم بالايمان ونصرتم موافقا لكم غير مخالف وقوله قال ءاقررتم اه اي قال الله
للنبيين ءاقررتم به وصدقتموه واخذتم على ذلكم اصري اي عهدي سمى العهد اصرا
لانه مما يوصر اي يشد ويعقد قالوا اي الانبياء اقررنا قال الله فاشهدوا بذلك وانا
معكم على ذلك ايضا من الشاهدين الثاني ان يكون الميثاق ماخوذا للنبيين من
اممهم بان يصدق كل امة لنبيهم ويعمل بما جاء به الثالث ان يكون الميثاق ماخوذا

من النبيين لمحمد صلعم بانه اذا بعث الله محمدا وهو حي ليؤمنن به وينصرنه وامرهم ان ياخذ
العهد بذلك على اممهم الرابع ان المراد ان الانبيا كانوا ياخذون الميثاق من اممهم
بانه اذا بعث محمد صلعم ان يؤمنوا به وينصروه فالمعنى على الثاني واذ اخذ الله من الناس
الميثاق للنبيين لما اتيتكم ايها الناس من كتاب وحكمة بواسطة نبيهم ثم جاءكم نبي
اخر مصدق لما معكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن به ثم قال الله للناس ءاقررتم قالوا
اقررنا الخ وعلى الثالث معناها كما ذكر الا ان المراد بالنبي الاخر المصدق هو محمد صلعم
وعلى الرابع معناها واذ اخذ النبيون الميثاق من اممهم لما اتيناكم من كتاب وحكمة
ثم جاءكم محمد صلعم مصدق لما اتيناكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن به ولتنصرنه وقال كل
نبي لامته ااقررتم قالوا اقررنا الخ ولما كان اخذ النبي من الامة الميثاق وقوله لهم
ااقررتم هو بعينه اخذ الله وقوله اضاف الله تعم الاخذ والقول الى نفسه قال الله
سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم واولئك
هم الضالون المراد بالذين كفروا هم اليهود كفروا بعيسى بعد ايمانهم بموسى ثم ازدادوا
كفرا بكفرهم بمحمد صلعم بعد ايمانهم به قبل بعثته ثم ازدادوا كفرا باصرارهم على ذلك و
عداوتهم له ونقضهم عهده لن تقبل توبتهم لان التوبة على وجه الخلوص يستحيل
ان يصدر عنهم كما يدل عليه قوله صلعم واولئك هم الضالون قال الله تعالى
ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا
ولو افتدى به فيه اشكال وهو ان قوله تعم لن يقبل من احدهم ملء الارض
ذهبا ليس المراد به الا انه لا يقبل ذلك منهم فدية فاي حاجة بعد ذلك
الى قوله تعم ولو افتدى به وقد اجيب عنه بوجوه الاول ان قوله لو افتدى
محمول على المعنى اي لا يقبل منهم فدية ولو افتدى بملء الارض ذهبا الثاني

ان قوله لو افتدى معطوف على مقدر تقديره فلن يقبل من احدهم فدية ملء الارض
ذهبا لو تقرب به في الدنيا ولو افتدى به من العذاب في الاخرة ايضا لم يقبل منه
الثالث ان المراد ولو افتدى بمثله ايضا فيصير المعنى لا يقبل ملء الارض فدية و
لو زيد عليه مثله والمثل يحذف كثيرا في كلامهم مثل ضربته ضرب زيد اي مثل ضرب زيد
ومثل وقضية لا ابا حسن لها اي ولا مثل ابي حسن لها اي ولا مثل ابي حسن لها
سوال طبيعي ان قيل انهم قد ذكروا ان الشعاع المنعكس من الزجاجة المملوة ماء
قد يحرق والمنعكس من المملوة هواء لا يحرق اصلا وقد ثبت ذلك بالتجربة ايضا فما
السبب في ذلك قلنا هذا السوال مما ساله ابو ريحان البيروني عن الشيخ الرئيس و
قد اجابه بان نفوذ الشعاع في الجسم على ضربين الاول نفوذ مرور وتجاوز عنه الى
ما وراءه كنفوذ شعاع الشمس في بعض الافلاك والعناصر ثم نفوذه الينا ونفوذ شعاع
البصر في بعض العناصر والافلاك مرتقيا الى الكوكب الثاني نفوذ وقوف واجتماع من
غير تجاوز الى ما وراءه كنفوذ ضوء النار في الجمرة والحديد المحماة وضوء الشمس في
الشفق والثلج ونحوهما ونفوذ شعاع البصر في القطعة الثخينة من الجمد والبلور والماء
الصافي الذي له عمق يعتد به والنفوذ الاول لا يستلزم تكيف الجسم بالضوء النافذ فيه
وان كان شديدا ولا انعكاسه عنه الى ما يقابله ولو فرض حصوله ففي غاية الضعف و
القلة بخلاف الثاني فانه يوجب تكيف الجسم بالضوء وانعكاسه عنه تكيفا وانعكا
ظاهرين وسيما اذا كان ذا لون ولما كان الشعاع النافذ في الزجاجة المملوة ماء في
بعض الاوقات من الثاني فينعكس منها قدر معتد به من الشعاع ولذلك يكون محرقا
بخلاف الشعاع المنعكس من الزجاجة المملوة هواء فان المنعكس منه هو بقدر ما تقتضيه
ثخانة الزجاجة ولا تاثير للهواء لغاية لطافته فيكون في غاية القلة فلا تاثير له بالاحراق

ثم بما ذكر من التحقيق يمكن ان يدفع بما اورده الاكثرون القائلون بان انوار الكواكب
ذاتية غير مستفادة من نور الشمس عن القائل باستفادة انوارها من الشمس فانه
ما اوردوه عليه وجهان احدهما انه لو كانت انوارها مستفادة من نور الشمس لزم
اختلاف تشكلات انوار الكواكب كما في القمر مع ان الامر ليس كذلك الثاني ان انوارها
لو كانت مستفادة من نور الشمس لزم ان لا يحجب ما وراءها عن الرؤية لانها اجرام
شفافة ليست كثيفة مظلمة كالقمر حتى يحجب ما وراءها ولا ريب في انه على ما ذكر من
كون نفوذ الشعاع على قسمين يندفع الايرادان اذ للقائل باستفادة انوار
الكواكب من الشمس ان يجعل نفوذ شعاعها فيها من قبيل النفوذ الثاني فيستنير
اعماقها به كالكرة من البلور الصافية اذا الكرة التي لها لون ما اذا اشرقت عليه
قابل الشمس فان شعاع البصر يكل ويتفرق بمجرد الوقوع على سطحها ولا يمكنه النفوذ
في اعماقها وهذا ظاهر ومنه يظهر انه يكفي في حجب الكواكب ما وراءها مجرد استضاءتها
الباهرة للبصر لكن نضم الوانها الاصلية الى انوارها الكسبية ونجعل المجموع موجبا
للحجب كما نقل عن السيد السند لحصول زيادة الحجب لها وقد اتضح بذلك حال القول بانه
لو كان ضوء الانجم النيرة مستفادة من الشمس لما حجبت ما وراءها فائدة نحوية
اذن يقع جوابا وجزاء وينصب المستقبل اذا لم يعتمد ذلك المستقبل على ما قبل اذن
اي لم يقع معمولا له نحو اذن يدخل الجنة جوابا لمن قال اسلمت فان بعد اذن اعني يدخل
لم يقع معمولا لما قبلها وتلغى اذن اي لا ينصب المستقبل بل يكون مرفوعا مع اعتماد
ما بعدها على ما قبلها اي وقوعه معمولا له او مع الحالية يقال الاول نحو قولك لمن
يحدثك انا اذن اكرمك فان ما بعد اذن هنا خبر لما قبلها فاعتمد عليه ومثال الثاني
كقولك لمن يحدثك اظنك كاذبا ومع العطف الوجهان نحو اتيتك واذن اكرمك

فائدة اخرى يختص لما بجواز حذف فعلها نحو شارفت المدينة ولما اي ولما ادخلها
وهي مع المضارع جازمة نحو لما تقم اقم ومع الماضي ظرف نحو لما قمت قمت ومع غيرها
بمعنى الا نحو ان كل لما جميع لدينا محضرون فائدة اخرى ان الشرطية تجزم المضارع شرطا
كان او جزاء ومثاله ظ الا انه في الجزاء الذي ما قبله اعني شرطه فعل ماض يجوز فيه
وجهان اعني الجزم والرفع نحو ان قمت اقم واقوم فائدة اخرى مميز العدد من الثلثة
الى العشرة مجموع مجرور نحو ثلثة رجال ومن العشرة الى المائة مفرد منصوب نحو اربعة
عشر رجلا وخمسة وعشرون رجلا وهكذا ومن المائة الى ما فوقها كائنا ما كان فرد
مجرور مثل مائة رجل وسبعمائة رطل وهكذا وقد نظم بالفارسية هكذا ه مميز از عدد
بر سه جهت دان ه زسه تا ده همه مجموع ومجرور ه زده تا صد همه فرد است ومنصوب
زصد برتر همه فرد است ومجرور ه وبالعربية ايضا هكذا ثمانا بعد ما جاوزت
الاثنين بمجموع ومجرور تميز اي ثمان كلمات هي من ثلثة الى عشرة ميزها بمجموع
ومجرور علا ما كان منها قد اضيفت الى مائة بفرد فهو تميز اي هذه الثمانية
المذكورة التي تميزها بالمجموع والمجرور غير هذه الثمانية اذا اضيفت الى مائة اذ حكم
المميز اعني مميز المائة التي اضيفت اليها احد الثمانية مفردا مع الجر وفيما بعد عشر فردا
انصب الى تسع وتسعين المميز ومعناه ظ ولما جاز من تسع وتسعين فجر عنده
فردا تميز وهذا ايضا معناه ظ هذا واما كيفية تذكير الاعداد وتانيثها فهي انه من
ثلث الى عشرة يذكر للمؤنث ويؤنث للمذكر بعكس المشهور اي يدخل التا للمذكر ويؤتى
بلا تا للمؤنث فيقال ثلثة رجال واربع نسوة وهكذا ومن الاثنين الى العشرين في الاعداد
الثمانية التي بين الواحد والعشرة اذا ركب احدها مع العشرين او الثلثين او الاربعين
او ما فوقها كائنا ما كان يكون الحكم على مقتضى القياس اي يدخل التاء في هذه

التمانية للمونث ولا يدخل للمذكر فيق اربعة وعشرون امرأة وخمس وعشرون رجلا وهكذا
واذا ركبت احد تلك الثمان مع العشر يجب ان يعمل في تلك الثمان بما هو عكس المشهور اعني
يوتى بالتاء للمذكر دون المونث فيق ثلث عشر رجلا واربع عشرة نسوة وهكذا واما في
لفظ العشر يكون الحكم فيه على مقتضى القياس فيوتى بالتاء للمونث دون المذكر فيق ثلث
عشرة امراة واربعة عشر رجلا وفي غير ما ذكر من العشرين والثلثين والاربعين
وهكذا من الاعداد المفردة التي فوق العشرة يكون الحكم فيها واحدا في المذكر والمونث
فيق عشرون رجلا وعشرون امراة واربعون امراة واربعون رجلا وهكذا وقد
نظم ذلك بالعربية هكذا في ثلث وسبعة بعده ذكر انث بعكس ما اشتهرا اي
في عدد ثلث مع الاعداد السبعة التي بعده اعني الاربع الى العشرة يكون الحكم فيها بعكس
المشهور كما مر ه وفي الاثنين قبلها وكذا بعدها ما هو القياس جرى اي في لفظ
الاثنين الذي قبل الثمانية المذكورة وفي الاعداد التي بعد الاثنين اعني عشرين
وثلثين واربعين وهكذا يتبع القياس اي احد هذه الثمانية اذا ركب مع احد الاعداد
التي بعد العشرة من العشرين والثلثين والاربعين وهكذا يعمل في الثمانية على مقتضى
القياس فيق اربع وعشرون رجلا وخمسة وثلثون امراة وهكذا كل تلك الثمان في
التركيب ما خلا العشر فيه ما اشتهرا اي هذه الثمانية اذا ركبت مع لفظ العشرة
يجب ان يعمل في الثمانية دون لفظ العشرة بما هو عكس المشهور كما تقدم وادر في العشر
عكس ما معه في سوى كلها السواء ترى اي في لفظ العشر يكون الحكم على ما هو مقتضى
القياس كما تقدم وفي سوى ما ذكر اعني العشرين والثلثين والاربعين وهكذا يكون الحكم
في المذكر والمونث واحدا كما اشرنا اليه قال الله تعالى في سورة النور ولا ياتل اولوا الفضل
منكم والسعة ان يوتوا اولوا القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصفحوا

الا تحبون ان يغفر الله لكم والله غفور رحيم قوله ولا ياتل اي لا يحلف وهو افتعال من الالية
التي هي اليمين والجمع الايا من ايتلى وتالى والى بمعنى واحد قال الزجاج المعنى ولا يحلف
الاغنياء ان لا يوتوا الفقراء اي لا يحسنوا الى من يستحق الاحسان فحذف لا وقيل لا ياتل
من قولهم ما الوت في كذا اي ما قصرت يقال ما الوت جهدا اذا لم تدخر منه شيئا والالو
يكون جهدا ويكون تقصيرا ويكون استطاعة والمعنى لا يقصروا ان يحسنوا اليهم وان كانت
بينهم وبينهم احنة لجناية اقترفوها وقرئ لا يتال وهو من تالى وفي الحديث من يتال على
الله يكذبه وهو يحلف فيقول والله لا يدخل فلان الجنة وفلان النار وفي حديث
عايشة ويل للمتالين من امتي يعني الذين يحكمون على الله فيقولون فلان في الجنة و
فلان في النار ثم الاية قيل نزلت في شان مسطح وكان ابن خالة ابي بكر وكان فقيرا وكان
ابو بكر ينفق عليه فلما خاض في الافك حلف ان لا ينفق عليه وقيل نزلت في جماعة من
الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم قال الله
سبحانه في سورة الزمر وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون
وقرئ بمفازاتهم على الجمع ومن جمع نظر الى ان المصادر قد يجمع اذا اختلف اجناسها كالسعادات
جمع لسعادة وتفسير المفازة بوجوه اظهرها واولاها انها بمعنى الفلاح والفوز بالمطلوب اي النجاة
من النار والفوز بالجنة والباء يكون صلة او للملابسة نحو كتبت بالقلم ويكون قوله لا
يمسهم السوء الى اخره تفسيرا لقوله بمفازتهم اي وينجي الله الذين اتقوا بالنجاة والفوز بالجنة
وفسر ذلك بقوله ولا يمسهم السوء ولا هم يحزنون قال الله تعالى في سورة البقرة ولا تعثوا
في الارض مفسدين العثو اشد الفساد اي لا تتمادوا في الفساد في الفساد مفسدين اي
في حال فسادكم فان قيل الفساد منهي عنه مطلقا سواء كان فسادا اشد او غير اشد فما وجه
الاقتصار على النهي عن شدته والاعتداء فيه قلنا لما كانوا متمادين في الفساد فالمقصود

النهي عما كانوا فيه من التمادي فالاقتصار انما هو بالنظر الى حالهم لا ان المنهي ليس
الا التمادي سؤال حكمي ان قيل ان ملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء مع
ان العقل الاول عندهم ملزوم للواجب الذي ينافي الامكان الذاتي والعقل لا
ينافيه وكذا الواجب ملزوم للعقل الذي ينافي الوجوب الذاتي والواجب لا ينافيه قلنا
المراد من قولهم ملزوم المنافي للشيء مناف لهذا الشيء ان الملزوم باعتبار الصدق
والحمل ولو على سبيل الاشتقاق ينافيه لا باعتبار الوجود والتحقق والا لانتقض
بالاربعة فانها ملزومة للثلثة وهي منافية للزوجية مع ان الاربعة لا ينافيها ولا
شك ان لزوم العقل للواجب وبالعكس انما هو باعتبار التحقق لا الحمل وقال المولى الخفري
في اوايل مبحث الامكان من حاشيته على شرح التجريد ويمكن الجواب ايضا بان الواجب
ممكن بالامكان الذي للعقل لان العقل ملزوم له فالامكان ليس له في ذاته بل باعتبار
ثبوته للعقل الذي هو ملزوم سؤال متعلق بعلم المناظر ان قيل ما السر في
روية الشجر في الماء مثلا منكوسا قلنا السر الاقناعي فيه ان المرئي يرى غايرا في
سطح الصقيل بمقدار بعده عنه فكلما كان ابعد منه يرى اغور في سطح الصقيل وقد شهدت
بذلك التجربة والمشاهدة ولا ريب ان راس الشجرة ابعد عن سطح الماء من اسفلها فلا بد
ان يرى اسفلها اقرب الى سطح الماء ويرى راسها ابعد منه فترى لا محالة منكوسة وعلى
هذا المطلب برهان هندسي مبني على مساواة زاوية الشعاع لزاوية الانعكاس وربما نشير
اليه فيما بعد شعر عربي فيه صنعة بديعية ورب غزال طلعت بقلبي وهو مرعاها
نصبت لها شاكا من نصله ثم صدناها وقالت لي وقد صرنا الى عين قصدناها بذلت
العين فاكحلها بطلعتها ومجراها والصنعة هي اجتماع اربعة استخدامات في قوله بذلت
العين اذ المراد بذلت الذهب فاكحل عينك الباصرة بطلعة عين الشمس ومجرى

العين الجارية من الماء سؤال حكمي ان قيل ما السبب المخصص لاختصاص الاجسام بصورها
النوعية مع ان الهيولى والصورة الجسمية مشتركة بين الكل عند المشائين المثبتين للهيولى و
كذا الجسمية المطلقة عند الرواقيين مشتركة بين الكل فلا بد لاختصاص كل جسم نوعي
بصورته النوعية من سبب بل هذا الاشكال يجري في اختصاص كل شخص بصورته الشخصية
فان الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية مشتركة بين افراد كل نوع فلا بد من
اختصاص كل شخص بعوارضه الشخصية وتشخصه الخاص دون تشخصات الاشخاص الاخر من
سبب مخصص قلنا سبب الاختصاص اما في الاجسام الفلكية فظاهر لان مادة كل فلك مخالفة
بالمهية لمادة الفلك الاخر فكل مادة فلكية لا يقبل الا الصورة التي حصلت فيها واما
في الاجسام العنصرية المركبة فسبب الاختصاص بالصور النوعية والشخصية هو ان المادة
العنصرية قبل حدوث كل صورة نوعية فيها كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت
لقبول الصورة النوعية اللاحقة لاجل تاثيرات الحركات الفلكية وكذا كل صورة نوعية كانت
متصفة بصورة شخصية استعدت لاجلها وفقد التاثيرات الفلكية لقبول صورة شخصية اخرى
فاتصاف كل مادة لصورة شخصية مستند الى صورة شخصية قبلها وتاثير فلكي الى ان ينتهي الى
الاجسام الاولية واما في الاجسام العنصرية البسيطة الاولى كالنار والهواء
والماء والارض اي التي لم يسبق على صورها النوعية صور اخرى فسبب الاختصاص فيها
هو اختلاف وضع مادة الاولى بصورتها الجسمية في بعد وقربها بالنسبة الى الفلك قربا
وبعدا فان الاقرب اليه استعدت لقبول الصورة النارية وما بعده لقبول الصورة الهوائية
وهكذا الى ان الجزء الابعد منها لم يستعد الا للصورة الارضية مسئلة صرفية
ان قيل قد اجمع الصرفيون على ان تصغير عيد عييد لا عويد بالرد الى الاصل مع ان
القاعدة يقتضي الرد اليه فما العلة في ذلك قلت قد قال بعضهم في تعليله انه لما فرق

بينه وبين عود في التكسير حيث قيل اعياد في تكسير عيد دون اعواد فرق ايضا في التصغير
لان التصغير والتكسير من باب واحد واعترض عليه بانه لو صح هذا التعليل لوجب الفرق بين
عود اللهو وعود الخشب في التصغير لكنهم لم يفرقوا بينهما بيان الملازمة انه فرق بينهما
في التكسير فقيل في الاول اعواد وفي الثاني عيدان وللقائل ان يمنع الملازمة اذ لا يلزم
من الفرق بين عود وعيد في التصغير مع اختلاف صيغتي المكبرين الفرق بين عود اللهو
وعود الخشب مع اتفاق صيغتهما **مسئلة نحوية** قد ذكروا ان شرط نصب المفعول له
مقارنته لعامله في الوجود والظ ان مراد النحاة ان المتكلم انما يصح له النصب اذا قصد المقارنة
في الوجود وان لم يتحقق المقارنة خارجا اذ لو اشترط المقارنة في الواقع لكان قولنا ضربته
تاديبا مثلا اذا لم يحصل التاديب لحنا مع ان امثاله واقع في كلامهم **مسئلة نحوية**
اختلفوا في ان ضمير النكرة نكرة او معرفة في مثل قولك جاءني رجل وضربته فقال
بعضهم انه نكرة لان مدلوله كمدلول المرجع اليه وهو نكرة توجب ان يكون الراجع ايضا
نكرة اذ التعريف والتنكير باعتبار المعنى وقال قوم انه معرفة وهو الاصح لان الهاء
في ضربته ليست شايعة شياع رجل لانها يدل على الرجل الجائي خاصة لا على اي رجل
الذي تحقق ذلك انك تقول جاءني ثم تقول اكرمني الرجل ولا تعني بالرجل سوى الجائي
ولا خلاف في ان معنى الرجل معرفة فوجب ان يكون الضمير ايضا معرفة لانه بمعناه ويعلم من
هذا جواب شبهة من زعم انه نكرة اعني قوله ان مدلوله كمدلول مرجعه **قال الله تع**
اني ارى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر واخر يابسات
ان قيل هل من فرق بين ايقاع سمان صفة للمميز بالكسر وهو بقرات وبين ايقاعها
صفة للمميز بالفتح وهو سبع بان يق سبع بقرات سمانا قلنا نعم بينهما فرق ذكره صاحب
الكشاف وهو انه اذا اوقعتها صفة لبقرات فقد قصدت الى تمييز السبع بنوع من

البقرات وهي السمان منهن لا بجنسهن ولو وصفت بها السبع لقصدت الى تمييز السبع
بجنس البقرات لا بنوع منها ثم رجعت فوصفت الذي ميزته بالجنس بالسمن وقس على
ذلك الحال في سبع سنبلات خضر وساير التراكيب التي من هذا القبيل **من
الاخبار المشهورة** من عبد الله فهو كافر والظ ان عبد بكسر الباء بمعنى جحد كما صرح به
اهل اللغة فالمعنى ح ظ وان كان بفتح الباء وكان بمعناه الظ فالمراد ان من عبد
لفظ الله اي كان معبوده هذا اللفظ من دون انتقال الى مسماه الذي هو الذات
المستجمع لجميع صفات الكمال كان كافرا وكذا المعنى فيما ورد من قولهم من عرف الله فهو
كافر ويمكن ان يكون المراد منه ان من عرف الله حق المعرفة كان ملحدا وكافرا عند جاهل
الناس كما قال الجنيد لا يكون الموحد موحدا ما لم يقل الف صديق انه زنديق **من العبارات
المشهورة** ان لله الها فوقه والظ ان لفظ الها في لله اصلها التاء وقد قرئت
هاء عند الوقف فيكون ان للات اي الصنم الها حقيقيا وموجدا واقعيا هو فوقه
سؤال منطقي ان قيل اذا سئل عن المشتق فالجواب بمشتق اخر هل يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق او تعريفا لنفس المشتق بالمشتق قلت ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس
مفهومه فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
وقل ما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل ح بلفظ
المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه
مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يق ما الحركة ويجاب بانها الخروج من
القوة الى الفعل على التدريج فان قيل وما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى
الفعل فذلك تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف دون مفهوم
الصيغة لانه معلوم لكل احد وقد يكون السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما

ويراد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فح ان اجيب بمشتق اخر لا يكون ذلك تعريفا لماخذ
الاشتقاق بماخذ الاشتقاق بل يكون تعريفا لمصداق المشتق بمصداق مشتق اخر مثلا اذا
علم الانسان بوجه الضحك اي علم انه الضاحك ثم سئل عن مصداق الضاحك الذي
هو الانسان ليعلم بحقيقته او بوجه اخر فيق ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا
للضحك بالكتابة اذ لا يمكن حملها عليه بل هو تعريف لمصداق الضاحك بمصداق الكاتب
سؤال اخر ان قيل ما الفرق بين المعدوم المطلق والكليات الفرضية كاللاشيء و
اللاممكن وبين ساير الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين قلت الفرق بينهما
ان المعدوم المطلق والكليات الفرضية لا افراد لهما اصلا اي لا خارجا ولا ذهنا اذ
المعدوم المطلق هو المفهوم الذي يتصور وينسب اليه جميع انحاء العدم واللاشيء وهو
المفهوم الذي يتصور ويسلب عنه جميع انحاء الشيئية ومعلوم ان مثل ذلك المفهوم لا يتصور
له فرد في الذهن واما مثل شريك الباري فانه اذا تصور في النفس يتصور له افراد ايضا
وان كان ممتنعة وكذا اجتماع النقيضين فيمكن ان يدخل افراده في الذهن كاجتماع الزوج
والفرد والسواد والبياض مثلا وان كانت ممتنعة في الخارج لا يق ان مثل شريك الباري
واجتماع النقيضين من افراد المعدوم المطلق لانا نقول مفهوم المعدوم المطلق هو ما نسب
اليه جميع انحاء العدم وما يدخل في الذهن وان كان ممتنعا لا يكون جميع انحاء العدم منسوبا
اليه لوجوده في الذهن فلا فرد يكون فردا له وكذا لا يكون فردا للاشيء لوجود الشيئية
له في الذهن ومفهوم الممتنع ايضا مثل شريك الباري لا مثل المعدوم المطلق اذ له افراد
ذهنية كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما اذ هو المفهوم الذي تصور وحكم عليه
بامتناعه في الخارج وله في الذهن افراد كثيرة بخلاف المعدوم المطلق فانه لا يتصور له افراد
كما مر **فائدة نحوية** قد يخفف ان بالكسر وهي المخففة من المثقلة وح يقل عملها ويهمل عنه فيكون

اسمها وخبرها مرفوعين على الابتدائية والخبرية وح يلزم ان يدخل اللام على
خبرها وتسمى اللام الفارقة لانها تفرق بين ان المخففة وان النافية مثل وان هذان
لساحران وان كل ذلك لما متاع الحيوة الدنيا وان وقع بعدها فعل لا بد ان يكون من
الافعال النواسخ للمبتداء كافعال الناقصة والمقاربة وافعال القلوب نحو وان كانت
لكبيرة الا على الذين هدى الله وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك وان وجدنا اكثرهم
لفاسقين وقد يخفف ان بالفتح فلا يهمل من العمل بل يكون اسمها ضمير شان مستترا وخبرها
الجملة المذكورة بعدها مثل علمت ان زيد قائم اي انه زيد قائم فهو اسمها وزيد قائم خبرها
تمهيد لما كان يذكر في هذا الكتاب بعض المشكلات الحسابية التي يتوقف حلها على
بعض القواعد الاربع المعروفة اعني قاعدة الاربعة المتناسبة وقاعدة الخطائين وقاعدة
العمل بالعكس المسمى بالتحليل وقاعدة الجبر والمقابلة فلنشر اجمالا الى بيانها ليستحضرها
الناظرون ويسهل عليهم حل هذه المشكلات المتفرعة عليها فنقول اما الاربعة المتناسبة
فهي التي نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزمها مساوات مسطح الطرفين
لمسطح الوسطين كما برهن عليه فاذا جهل احد الطرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطرف
المعلوم او احد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم فالخارج في الصورتين
هو المط والسؤال اما يتعلق بالزيادة والنقصان او بالمعاملات ونحوها مثال الاول نحو
اي عدد اذا زيد عليه ربعه صار ثلثه مثلا والطريق ان تاخذ مخرج الكسر ويسمى الماخذ
وتتصرف فيه بحسب السؤال فما انتهيت اليه يسمى الواسطة فيحصل معك معلومات ثلثة
الماخذ وهو في المثال اربعة والواسطة وهو خمسة والمعلوم وهو ما اعطاه السائل وهو
ما صار كذا اعني الثلثة في المثال ونسبة الماخذ وهو الاول الى الواسطة وهو الثاني كنسبة
المجهول وهو الثالث الى المعلوم وهو الرابع كما لا يخفى وجهه فاضرب الماخذ اعني الاربعة

في المعلوم وهو الثلثة واقسم الحاصل وهو اثنى عشر على الواسطة ليخرج المجهول وهو اثنان
وخمسان فانها عدد لو زيد عليه ربعه اعني ثلثة اخماس يصير ثلثة واما مثال الثاني فكما لو
قيل خمسة ارطال بثلاثة دراهم رطلان بكم فخمسة ارطال المسعر والثلثة السعر والرطلان
المثمن والمسئول عنه الثمن ونسبة المسعر الى السعر كنسبة المثمن الى الثمن فالمجهول الرابع
فاقسم مسطح الوسطين وهو الستة على الاول وهو خمسة يخرج درهم وخمس اذ الخمسة
مثل الثلثة وثلثاها فكذلك الرطلان مثل درهم وخمس وثلثاه ولو قيل كم رطل بدرهمين
فالمجهول المثمن وهو الثالث فاقسم مسطح الطرفين وهو عشرة على الثاني وهو الثلثة
يخرج ثلثة وثلث وهما مثل اثنين وثلثاه كما ان الخمسة كذلك بالنسبة الى الثلثة ومن هنا اخذ
قولهم تضرب اخر السؤال في غير جنسه وتقسم الحاصل على جنسه واما قاعدة الخطائين
فهي ان تفرض المجهول ما شئت وتسميه المفروض الاول وتتصرف فيه بحسب السؤال فان
طابق فهو المطلوب وان خطا بزيادة عن المسئول عنه او نقصان وهو الخطأ الاول ثم تفرض اخر
وهو المفروض الثاني فان اخطأ فهو الخطأ الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطأ الثاني
وتسمى المحفوظ الاول والمفروض الثاني في الخطا الاول وتسميه المحفوظ الثاني فان كان الخطآن
زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين وان اختلفا فمجموع
المحفوظين على مجموع الخطائين ليخرج المجهول فلو قيل اي عدد اذا زيد عليه ثلثاه ودرهم
حصل عشرة فان فرضته تسعة فالخطأ الاول ستة زائدة او ستة فالخطأ الثاني واحدة
زائدة فالمحفوظ الاول تسعة حاصلة من ضرب المفروض الاول وهو التسعة في الخطأ الثاني
وهو واحدة والمحفوظ الثاني ستة وثلثون حاصلة من ضرب المفروض الثاني وهو الستة
في الخطا الثاني وهو الستة ايضا ولكون الخطائين زائدين تقسم الفضل بين المحفوظين
وهو سبعة وعشرون على الفضل بين الخطائين وهو خمسة يكون الخارج من القسمة خمسة

وخمسين ولو قيل اي عدد زيد عليه ربعه وعلى الحاصل ثلثة اخماسه ونقص من المجتمع خمسة
دراهم عاد الاول اي الذي كان قبل زيادة الربع فلو فرضته اربعة اخطات بواحد ناقص
او ثمانية فثلثة زائدة ويكون الخطائين مختلفين يقسم مجموع المحفوظين وهو عشرون على
مجموع الخطائين وهو اربعة يكون الخارج خمسة وهو المطلوب واما العمل بالعكس ويسمى
بالتحليل والتعاكس ايضا وهو العمل بعكس ما اعطاه السائل فان ضعف فنصف او زاد فانقص
او ضرب فاقسم او جذر فربع او عكس فاعكس مبتدءا من اخر السؤال ليحصل الجواب فلو
قيل اي عدد لو ضرب في نفسه وزيد على الحاصل اثنان وضعف وزيد على الحاصل ثلثة
دراهم وقسم المجتمع على خمسة وضرب الخارج في عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على
العشرة واضرب الخمسة في مثلها وانقص من الحاصل ثلثة ونصف الاثنين والعشرين وانقص
من احد عشر اثنين وجذر التسعة وهو الثلثة جواب ولو قيل اي عدد زيد عليه نصفه واربعة
دراهم وعلى الحاصل كذلك بلغ عشرين فانقص الاربعة من العشرين ثم انقص ثلث ستة عشر منها
لان النصف المزيد فانه اذا زيد على الشيء نصفه كان ثلث المجتمع مساويا للنصف المزيد ولو
زيد عليه ثلثه كان ربع المجتمع مساويا للثلث المزيد وهكذا وعلى اي حال اذا نقص ثلث
ستة عشر منها يبقى عشرة وثلثان ثم انقص منه اربعة ومن الباقي ثلثه لما ذكر يبقى اربعة
واربعة اتساع وهو الجواب واما الجبر والمقابلة فبيانه يتوقف على مقدمات وهي ان المجهول
في باب الجبر والمقابلة يسمى شيئا وجذرا ومضروبه في نفسه مالا وفيه كعبا وفيه مال مال وفيه
مال كعب وفيه كعب كعب وفيه مال مال كعب وكعبا وفيه مال كعب كعب وفيه كعب كعب كعب وهكذا
الى غير النهاية فسابع المراتب مال مال الكعب وثامنها مال كعب الكعب وعاشرها مال مال كعب
الكعب وهكذا والكل متناسبة صعودا ونزولا فنسبة مال المال الى الكعب كنسبة الكعب الى
المال والمال الى الشيء والشيء الى الواحد والواحد الى جزء الشيء وجزء الشيء الى

جزء المال وجزء المال الى جزء الكعب وجزء الكعب الى جزء مال المال وهكذا وجزء كل
مرتبة ما يكون نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى تلك المرتبة فيكون الواحد واسطة في
النسبة والوضع بين جزء كل مرتبة وتلك المرتبة وعلى هذا لو كان الشيء ثلثة فجزئه
ثلث اذ نسبة الثلث الى الواحد كنسبة الواحد الى الثلثة التي هي الشيء وجزء المال
تسع اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى التسعة التي هي المال وجزء الكعب ثلث تسع
اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى السبعة والعشرين التي هي الكعب وهكذا وعلى
هذا جزء الشيء بالنسبة الى الواحد كنسبة الواحد الى الشيء وجزء المال بالنسبة الى
جزء الشيء تلك النسبة بعينها وجزء الكعب بالنسبة الى جزء المال تلك النسبة ايضا
وجزء مالين بالنسبة الى جزء الكعب تلك النسبة وهكذا الى غير النهاية واذا اردت ضرب
جنس في اخر فاذا كانا في طرف واحد فاجمع مراتبهما وحاصل الضرب سمي المجموع كمال الكعب
في مال مال الكعب الاول خماسي والثاني سباعي والمجموع اثنا عشر والحاصل كعب كعب كعب الكعب
اربعا وهو في الثانية عشر وجزء مال الكعب في جزء الكعب الاول خماسي والثاني ثلاثي
فالحاصل جزء مال كعب كعب وهو في الثامنة او في طرفين فالحاصل من جنس الفضل في الطرف
ذي الفضل فجزء مال المال في مال الكعب الحاصل الجذر وجزء كعب كعب الكعب في مال مال الكعب
الحاصل جزء المال وان لم يكن فضل فالحاصل من جنس واحد واذا اردت قسمة جنس في
اخر فهو على عكس الضرب يعني اذا كان المقسوم والمقسوم عليه في طرف واحد اخذنا بالفضل
فان كان الفضل للمقسوم كان الخارج في مرتبة تلك العدة اي مرتبة الفضل في هذا الطرف
صعودا او نزولا وان كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج في مرتبة الفضل من الطرف الاخر
مثاله قسمنا مال كعب كعب على مال كعب والمقسوم من المرتبة الثامنة من الصعود والمقسوم عليه
في الخامسة منه والفضل ثلثة وهو من جانب المقسوم فالخارج ما في المرتبة الثالثة من الصعود

وهو الكعب ولو عكسنا صار الفضل للمقسوم عليه فالخارج ما في المرتبة الثالثة في طرف النزول
وهو جزء الكعب مثال اخر من طرف الصعود قسمنا مال الكعب على الكعب والمقسوم في المرتبة
الخامسة من الصعود والمقسوم عليه في الثالثة والفضل للمقسوم وهو اثنان فخارج القسمة
في المرتبة الثانية من هذا الطرف اعني طرف الصعود وهو المال ولو عكسنا صار الفضل
للمقسوم عليه كان الخارج جزء مال هذا اذا كان المقسوم والمقسوم عليه كلاهما في
طرف الصعود واما اذا كان كلاهما في طرف النزول فمثاله قسمنا جزء مال الكعب على جزء الكعب
والمقسوم في المرتبة الخامسة من النزول والمقسوم عليه في الثالثة منه والفضل اثنان وهو للمقسوم
فالخارج في المرتبة الثانية من هذا الطرف اعني طرف النزول هو جزء المال ولو عكسنا اي
قسمنا جزء الكعب على جزء مال الكعب وصار الفضل للمقسوم عليه كان الخارج في المرتبة الثانية
من الطرف الاخر اعني طرف الصعود وهو المال واما ان كان المقسوم والمقسوم عليه كل منهما
في طرف جمعنا مراتبهما وكان الخارج في مرتبة ذلك العدد من طرف المقسوم مطلقا مثاله
قسمنا جزء مال الكعب على كعب الكعب جمعنا الخمسة والستة حصل احد عشر فالخارج ما في
تلك المرتبة من جانب المقسوم وهو جزء مال كعب كعب وبالعكس مال كعب كعب مثال اخر
قسمنا مال الكعب على جزء الكعب حصل الخارج مال كعب الكعب وعكسنا حصل الخارج جزء
مال كعب كعب وان لم يكن فضل فالخارج من جنس الواحد والسر في كون الخارج من القسمة
في صورة الاختلاف والطرف من جانب المقسوم صعودا او نزولا يظهر بملاحظة تعريف كل
من الضرب والقسمة وكونهما عكسا لانه لو وجد كل من المضروب والمضروب فيه والمقسوم
والمقسوم عليه في هذا الباب اي في اصطلاح الجبر والمقابلة الى الصحاح في جانب الصعود و
الكسور في جانب النزول على النسبة التي بينها كان الحاصل والخارج على ما يقتضيه القواعد
الحسابية في الضرب والقسمة وكان الحاصل والخارج مطابقا لما بازائه من الحاصل او

الخارج في اصطلاح الجبر والمقابلة مثلا اذا فرض الشيء ثلثة يكون المال تسعا والكعب سبعة
وعشرين وجزء الشيء ثلثا وجزء المال تسعا وجزء الكعب ثلث تسع فحاصل ضرب الثلثة في
نفسها هو التسعة التي بازاء المال كما ان حاصل ضرب الشيء في نفسه هو المال وحاصل
ضرب الثلثة في التسعة هو سبعة وعشرين التي بازاء الكعب كما ان حاصل ضرب الشيء
في المال هو الكعب وحاصل ضرب الثلث الذي بازاء جزء الشيء في نفسه هو التسع الذي
بازاء جزء المال كما ان حاصل ضرب الشيء في جزء المال هو جزء الكعب وقس على ذلك
ساير مراتب الضرب صعودا ونزولا مع الاتفاق في الطرف والاختلاف فيه وكذا حال
القسمة صعودا ونزولا مع الاتفاق والاختلاف ثم لما كانت الجبريات التي انتهت اليها افكار
الحكماء منحصرة في المسائل الستة الاتية وكان بناءها على الاعداد والاشيا والاموال واستخراج
المطلوب يتوقف على ضرب بعض هذه الاجناس في بعض وقسمة بعضها على بعض وقد يقع في احد
الطرفين اوكلاهما استثناء ويسمى المستثنى منه زائدا والمستثنى ناقصا وضرب الزايد في مثله
والناقص في مثله زايد والمختلفين ناقص فاذا اردنا الضرب فاضرب الاجناس بعضها في بعض
واستثني الناقص من الزايد فمضروب عشرة اعداد وشيء في عشرة اعدادا الا شيء ماة اعداد
الا مالا اومضروب عشرة في عشرة اعداد ماة اعداد وهي زائدة ومضروب شيء في عشرة
اعداد عشرة اعداد وهي ايضا زايدة ومضروب شيء في الا شيء الا مال وهو ناقص ومضروب
الا شيء في عشرة اعداد الا عشرة اعداد وهو ايضا ناقص فاذا نقص عشرة اعداد الناقصة من
عشرة اعداد الزايدة يبقي ماة اعداد الزائدة والا مال الناقص ومضروب خمسة اعداد
الاشيا في سبعة اعداد الاشيا خمسة وثلثون عددا ومال الا اثنا عشر شيئا وهو جبر ظهر مما
ذكر ومضروب اربعة اموال وستة اعداد الاشيين في ثلثة اشياء الا خمسة اعداد اثني
عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الا ستة وعشرين مالا وثلثين عددا اومضروب المال

في الشيء كعب فمضروب اربعة اموال في ثلثة اشياء ثمانية عشر شيئا وهو ايضا زايد ومضروب
الاشيين في الا خمسة اعداد عشرة اشياء وهو ايضا زايد فمجموع الاشياء الزائدة ثمانية
وعشرون ومضروب اربعة اموال في الا خمسة اعداد الا عشرون مالا وهو ناقص ومضروب ستة
اعداد في الا خمسة اعداد الا ثلثون عددا وهو ايضا ناقص ومضروب الا شيئين في ثلثة
اشياء الا ستة اموال وهو ايضا ناقص فمجموع الاموال الناقصة ستة وعشرون مالا فالحاصل
اثنا عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الا ستة وعشرون مالا وثلثين عددا واذا اردت
القسمة تطلب ما اذا ضرب في المقسوم عليه ساوى المقسوم فيقسم عدد جنس المقسوم على
عدد جنس المقسوم عليه فيخرج عدد الخارج من الجنس الذي علم سابقا من التفصيل الذي ذكر
واذ عرفت تلك المقدمات فاعلم ان كل مجهول يستخرج بالجبر والمقابلة فانما يكون باحدى
المسائل الست التي تسمى ثلثة منها بالمفردات وثلثة اخرى بالمقترنات اذ لم يصل افكار الحاسبين
الى اكثر منها والعمل المشترك في الكل بعد السؤال عن المجهول ان يفرض المجهول شيئا ويعمل ما
تضمنه السؤال سالكا على ذلك المنوال لينتهي الى المعادلة والطرف ذو الاستثنا يكمل ويزاد
مثل ذلك على الاخر وهو الجبر والاجناس المتجانسة المتساوية في الطرفين ليسقط منهما وهي
المقابلة وقد عرفت ان بناء الجبر والمقابلة على اجناس ثلثة هي الاعداد والاشياء والاموال
فالمعادلة اما بين جنس وجنس وهي الثلثة المسماة بالمفردات التي يقع المعادلة في اولها
بين الاعداد والاشياء وفي الثانية بين الاشياء والاموال وفي الثالثة بين الاعداد
والاموال او بين جنس وجنسين وهي الثلثة المسماة بالمقترنات التي يقع المعادلة في اولها
بين العدد وبين الاشياء والاموال وفي الثانية بين الاشياء وبين العدد والاموال
وفي الثالثة بين الاموال وبين العدد والاشياء وفي كل من الست عمل خاص يحصل به المطلوب
اما الاولى من المفردات وهي التي ينتهي فيها العمل المشترك الى المعادلة بين العدد والاشياء

فيعدل عددا اشيا والعمل الخاص فيها ان يقسم العدد على عدد الاشيا ليخرج الشيء المجهول
مثاله اقر لزيد بالف ونصف ما لعمرو ولعمرو بالف الا نصف ما لزيد فما لكل منهما فافرض
ما لزيد شيئا فلعمرو الف الا نصف شيء فلزيد الف وخمسماة الا ربع شيء وهو يعدل
شيئا وبعد الجبر باسقاط الا ربع شيء وزيادة ربع شيء على الطرف الاخر يعدل الف
خمسماة شيئا وربعا واذا قسمنا الفا وخمسماة على واحد وربع اعني عدد الاشيا يخرج
الف ومائتان فلزيد الف ومائتان ولعمرو اربعماة الثانية من المفردات ان يقع
المقابلة بين الاشياء والاموال فيعدل اشيا اموالا فاقسم عدد الاشياء على عدد الاموال
ليخرج الشيء المجهول مثالها اولاد انتهبوا تركة ابيهم وكان الدنانير بان اخذ الواحد دينارا
والاخر دينارين والاخر ثلثة وهكذا يتزايد واحد فاسترد الحاكم ما اخذوه وقسمه بينهم
بالسوية فاصاب كل واحد سبعة فكم الاولاد والدنانير قال شيخنا البهائي في استخراجه افرض
الدنانير شيئا وخذ طرفيه اعني واحدا وشيئا واضربه في نصف الشيء يحصل نصف مال ونصف
شيء لان مضروب الواحد نصف الشيء فنصف الشيء ومضروب الشيء في نصف الشيء هو
نصف مال وهو اعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير اذ مضروب الواحد مع
اي عدد في نصف هذا العدد يساوي مجموع الاعداد المتوالية من الواحد اليه فاقسم
عدد الدنانير على شيء هو عدد الجماعة ليخرج السبعة كما قال السائل فاضرب السبعة
كما قال الحاسب في الشيء وهو المقسوم عليه يحصل سبعة اشيا يعدل نصف مال ونصف
شيء مالا وشيئا واسقاط الشيء من مال وشيء وكذا من اربعة عشر شيئا يبقى في احد
الطرفين مال واحد وفي اخر ثلثة عشر شيئا فمال يعدل ثلثة عشر شيئا فالشيء ثلثة عشر
وهي عدد الاولاد واذا ضربناه في سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد الدنانير ولا يخفى
ان المطابق للعمل المذكور ان يفرض عدد الاولاد شيئا لا عدد الدنانير اذ من جمع عدد

الاولاد يحصل عدد الدنانير وليس يحصل عدد الدنانير من جمع عددها فان اللازم من القاعدة
المذكورة وهو كون مضروب الواحد مع اي عدد في نصف العدد مساوية لمجموع الاعداد المتوالية
من الواحد اليه ان يكون مضروب الواحد مع عدد الجماعة في نصف عددهم مساويا لمجموع
الاعداد المتوالية من الواحد الى هذا العدد اي عدد الجماعة وهذه الاعداد المجموعة هي
عدد الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير في نصف عددها مساويا لمجموع الاعداد
المتوالية من الواحد اليه اي الى عدد الدنانير فانها اكثر من عدد الدنانير بكثير مثلا اذا فرض
ان عدد الدنانير خمسة وخمسون وعدد الاولاد عشرة فلا ريب في ان مضروب الواحد مع
العشرة في نصف العشرة ليساوي مجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى العشرة وهو خمسة
وخمسون وهو عدد الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير اعني خمسة وخمسين
في نصف خمسة وخمسين هو بعينه خمسة وخمسين التي هي عدد الدنانير وعلى هذا ما ذكره
شيخنا المذكور من فرض الدنانير شيئا وضرب الواحد مع الشيء في نصف الشيء وكون
الحاصل اعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير غير صحيح والتحقيق في هذا المقام
انه يمكن ان يفرض كل من الدنانير والاولاد شيئا والعمل الذي ذكره الشيخ هو المطابق لفرض
الاولاد شيئا كما صرح به اخيرا بان الشيء هو عدد الجماعة وبيانه بوجه اوضح انا نفرض عدد
الاولاد شيئا وناخذ طرفيه اعني الواحد والشيء ونضرب في نصف الشيء يحصل نصف مال ونصف
شيء وهو يساوي مجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى الشيء الذي هو عدد الجماعة للقاعدة
المذكورة فهذا المجموع اعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير وظاهر انه لو قسم عدد الدنانير
على الشيء الذي هو عدد الجماعة يخرج سبعة كما قال السائل فعلى تعريف القسمة اذا ضرب السبعة
اعني الخارج من القسمة في الشيء اعني المقسوم عليه يحصل المقسوم سبعة اشيا ولكون المقسوم
وهو عدد الدنانير نصف مال ونصف شيء يعدل سبعة اشياء نصف مال ونصف شيء ويعدل

الجبر تكميل سبعة اشياء بان يصير اربعة عشر وتكميل نصف مال ونصف شي بان يجعلا مالا وشيا
والمقابلة باسقاط شي من الطرفين يعدل مال ثلثة عشر شيا فاذا قسمنا ثلثة عشر على الواحد
الذي هو عدد المال يخرج ثلثة عشر وهو المجهول اعني عدد الاولاد واذا ضربناه في سبعة يحصل
احد وتسعون وهو عدد الدنانير وهذا على تقدير فرض عدد الاولاد شيا ويمكن كما اشير
اليه ان يفرض عدد الدنانير شيا والعمل ح ان نقسم الشي الذي هو عدد الدنانير على سبعة
فيخرج سبع الشي وهو عدد الاولاد فاذا جمعناه اي جمعنا الاعداد المتوالية من الواحد
اليه بان يزيد عليه واحدا ونضربه في نصف سبع الشي يحصل نصف سبع الشي اي جزء من
اربعة عشر جزء من الشي وسبع نصف السبع من المال اي جزء من ثمانية وتسعين جزء
من المال ويكتب صورتها هكذا وهذا الحاصل هو عدد الدنانير فتناول الشي الذي هو
عدد الدنانير بالفرض وبعد تكميل $\frac{1}{14}$ و $\frac{1}{98}$ الشي يصير اربعة عشر شيا معادلة لشي واربعة
عشر جزء من ثمانية وتسعين جزء من المال وبعد تكميل المال بضرب المال السبعة في
الطرفين لتحصيل التكميل والتحويل الى تلك النسبة يصير مال واحد معادلا لاحد وتسعين
شيا فاذا قسمنا عدد الاشياء اعني واحدا وتسعين على عدد المال وهو الواحد يخرج احد
وتسعون وهو عدد المجهول الذي فرض شيا اعني عدد الدنانير واذا قسمنا عدد الدنانير
اعني احدا وتسعين على السبعة يخرج عدد الاولاد اعني ثلثة عشر وهو المط هذا ويمكن
ان يستخرج امثال هذا السوال بالخطائين بان يفرض الاولاد خمسة فالخطا الاول ثمانية
ناقصة لان نصيب كل واحد ثلثة من خمسة عشر التي حصلت من قاعدة النظم الطبيعي
اي حصلت من الواحد الى الخمسة والحال انه يجب ان يكون نصيب كل واحد سبعة
ثم نفرض الاولاد تسعة فالخطا الثاني اثنان كك اي ناقصا فالمحفوظ الاول عشرة
والثاني ستة وثلثون ولكون الخطائين كليهما ناقصين ناخذ الفضل بين المحفوظين

وهو ستة وعشرون ونقسم على الفضل بين الخطائين وهو اثنان فيخرج ثلثة عشر وهو
المط وفي مثل هذا السوال طريق اخر اسهل واخصر وهو ان يضعف خارج القسمة
اي ما اعطاه السائل فالحاصل الا واحدا هو المط ففي المثال المذكور اذا ضعف
السبعة التي اعطاه السائل ونقص منه واحد يحصل ثلثة عشر وهو المط **الثالثة**
من المفردات ان يقع المعادلة بين العدد والاموال فيعدل عدد اموالا فاقسم العدد
على عدد الاموال فجذر الخارج هو الشي المجهول مثالها اقول لزيد ابكر الماليين اللذين
مجموعهما عشرون ومسطحهما ستة وتسعون فافرض احد الماليين عشرة وشيا والاخر عشرة
الا شيا فالمجهول هو الشي ومسطحهما اعني مضروب احدهما في الاخر ماة الا مالا اذ مضروب
عشرة في عشرة ماة ومضروب شي في الا شي الا مال ومضروب الشي في عشرة عشرة اشياء
ومضروب عشرة في الا شي عشرة الا شي وهما اي عشرة اشيا وعشرة الا شي يتساقطان فيبقى
الحاصل ماة الا مالا يعادل ستة وتسعين كما قال السائل وبعد الجبر باسقاط الا مال من
احد الطرفين وزيادته على الطرف الاخر والمقابلة بنقصان ستة وتسعين من ماة
يعدل المال اربعة فاذا قسم الاربعة على واحد هو عدد المال يخرج الاربعة ايضا وجذر الخارج
اثنان وهو الشي المجهول فعشرة وشي اثنا عشر وهو اكثر الماليين وعشرة الا شيا ثمانية هو اقلهما
فاكثر الماليين الذي هو المراد لزيد اثنا عشر وظهر ان مضروب ثمانية في اثني عشر هو ستة
وتسعون هذا ولو ابدل الستة والتسعون بخمسة وسبعين يخرج الشي خمسة واكثر الماليين
خمسة عشر والاخر خمسة ولو قال مجموعهما عشرون ومسطحهما تسعة عشر فبعد الجبر والمقابلة يعادل
المال احدا وثمانين فاذا قسم احد وثمانون على الواحد يخرج ايضا احد وثمانون وجذره تسعة
وهو الشي المجهول فاكثر الماليين تسعة عشر والاخر واحد **واما المقترنات** فالاولى منها
ان يقع المعادلة بين العدد وبين الاشياء والاموال فيعادل عدد اشيا واموالا فكمل المال

واحدا ان كان اقل منه ورده اليه ان كان اكثر وحول العدد والاشياء الى تلك النسبة بقسمة عدد
كل على عدد الاموال ثم ربع نصف عدد الاشياء ورده على العدد وانقص من جذر المجموع نصف عدد
الاشياء ليبقى عدد المجهول مثاله اقول لزيد من العشرة بما مجموع مربعه ومضروبه في نصف باقيها
اثنا عشر فافرض شيا فمربعه مال ونصف القسم الاخر خمسة الا نصف شي ومضروب الشي
فيه خمسة اشياء والا نصف مال واذا اسقط من المال نصفه لتكميل خمسة اشياء يعادل نصف
مال وخمسة اشيا اثني عشر فمال وعشرة اشيا يعادل اربعة وعشرين نقصنا نصف عدد الاشياء
من جذر مجموع مربع نصف عدد الاشيا والعدد بقي اثنان وهو المقربة وتوضيحه ان مربع نصف
عدد الاشياء خمسة وعشرون وبزيادة العدد عليه يصير تسعة واربعين وجذره سبعة نقصنا منه
نصف عدد الاشياء اعني خمسة بقي اثنان وهو المط وهذا المثال انما هو للتكميل واما الرد
فمثاله عدد ضرب في نفسه وزيد على الحاصل ضعفه واضيف المجتمع الى مضروب العدد في اثني عشر
حصل ثلثة وستون فبعد العمل ينتهي الى ثلثة اموال واثنا عشر شيا تعدل ثلثة وستين وبعد الرد
مال واربعة اشيا تعدل احدا وعشرين وعند تمام العمل بقي ثلثة وهو المط والثانية منها ان
يقع المعادلة بين الاشيا وبين العدد والاموال فاشياء تعدل عددا واموالا فبعد التكميل
او الرد تنقص العدد من مربع نصف عدد الاشياء وتزيد جذر الباقي على نصفها او تنقصه
منها فالحاصل هو الشي مثالها عدد ضرب في نصفه وزيد على الحاصل اثنا عشر حصل خمسة امثال
العدد فافرض العدد شيا واضرب الشي في نصفه يحصل نصف مال واذا زيد عليه اثنا عشر
فالحاصل نصف مال واثنا عشر يعدل خمسة اشيا التي هي خمسة امثال الشي المفروض وبعد
التكميل يعدل مال واربعة وعشرون عشرة اشيا قد نقص العدد اعني الاربعة والعشرين من مربع
الخمسة التي هي نصف عدد الاشياء يبقي واحدا وجذره ايضا واحد فان زدته على الخمسة او
نقصته منها يحصل ستة او اربعة وهو المط ولا يخفى انه يمكن ان يستخرج هذه المسئلة اي الثانية

من المقترنات نفرض احد الماليين شيا والاخر عشرين الا شيا فسطحهما عشرون شيا الا مالا
يعدل ستة وتسعين وبعد التكميل يعدل عشرون شيا ستة وتسعين ومالا فاذا نقصنا العدد
وهو ستة وتسعون من مربع العشرة التي هي نصف عدد الاشيا اعني ماة يبقى اربعة وجذرها
اثنان فاذا زيد هذا الجذر على الجذر نصف عدد الاشياء او نقص منه يحصل اثنا عشر او ثمانية
وهو المط **الثالثة منها** اموال تعدل عددا واشيا فبعد التكميل او الرد زيد مربع نصف
عدد الاشياء على العدد وجذر المجموع على نصف عدد الاشياء فالمجتمع شي المجهول مثالها
عدد نقص من مربعه وزيد الباقي على المربع حصل عشرة فافرض العدد المجهول شيا واضربه
في نفسه فيحصل المال وانقص الشي من المال الذي هو مربعه ورد الباقي وهو المال الا
اشياء على المربع مالان الا اشياء عشرة فبعد الجبر باسقاط اللا شي وزيادة الشي على الطرف الاخر و
الرد بجعل الماليين مالا والعشرة خمسة والشي نصف شي يعادل مال خمسة اعداد ونصف شي
ومربع نصف عدد الاشيا اي ربع ربع العدد فاذا زيد عليه العدد اعني الخمسة يصير خمسة ونصف
ثمن وجذره اثنان وربع فاذا زيد عليه ربع عدد الاشيا وهو الربع يحصل اثنان ونصف و
هو المط لان مربعه ستة وربع فاذا انقصنا منه اثنين ونصفا يبقى ثلثة وثلثة ارباع واذا زدنا
ذلك على ستة وربع يحصل عشرة وقد تم بذلك ما اردنا ايراده من المسائل الست الجبريات
وانت تعلم ان الاشكال في استخراج المجهولات بهذه المسائل الست انما هو في تحصيل المعادلة
والعلم بما تضمنه السوال الحق يودي الى المعادلة تختلف باختلاف الاسولة فيحتاج الى نظر
ثاقب وحدس صائب وامكان الفكر فيما اعطاه السائل وصرف الذهن فيما يودي الى المط من
الوسائل واما العمل الخاص بكل من تلك المسائل الست بعد حصول المعادلة فهو امر ظاهر
معين لا صعوبة فيه وقد نظم هذه المسائل الست باعمالها الخاصة بالفارسية فقيل في الاولى
من المفردات **شعر** در جبر ومقابله چو كرديد قسيم اشيا وعدد عدد بران كن تقسيم

چون مال عدیل شی شود قسمت کن ٭ ان شی بمال حفظ کن این تعلیم ٭ وفی الثالثة من
المفردات ٭ کو مال وعدد عدیل کرد دنه الحال ٭ تقسیم غامی انعدد را بر مال ٭ پس جذر
بکیر خارج قسمت را ٭ کان جذر هو را جواب باشد ز سوال ٭ وفی الاولی من المقترنات
چون کشت عدد بمال واشیا همراه ٭ افزای عدد بر ان مربع وانکاه ٭ از جذر جمیع نصف
اشیا کم کن ٭ مجهول خود از مال وباقیش جواه ٭ وقیل فیها ایضا چون شد عدد
عدیل مال واشیا ٭ ز اشیا نصف تو نیز تربیع نما ٭ وافزا بعدد جذر وتمامی برکیر ٭ وان
نصف فکن زجذر وباقی بنما ٭ وقیل فی الثلثة هکذا ٭ در مقترنات جبر از بعد ردو تکمیل
تاره بجواب اری این را بنما اصغا ٭ نصف عدد اشیا در هر سه مربع کن ٭ در اول و
در ثالث از بعد دافزا ٭ کم کن تو عدد از وی در مسئله ثانی ٭ در مجمع وباقی کن جذر
دوان پیدا ٭ در اول ودر ثالث ~~از بعد دافزا کم کن تو عدد از وی~~ تا شی بدست اری
زان جذر فکن افزا نصف عدد اشیا وافزا بکاه از جذر زان نصف کر شد مذکور
تا هر دو جواب این در مسئله وسطی واذ عرفت هذه القواعد الاربع اعنی الاربعة
المتناسبة والخطائین والعمل بالعکس والجبر بالمقابلة فاعلم ان ما یستخرج منها من الاشکال
الحسابیة بعضها مما یمکن ان یستخرج من الاربع وبعضها من الثلث او الاثنین منها و
بعضها معین استخراجه من واحدة منها ونحن نذکر هنا نبذة من تلک الاسولة الحسابیة مما
یتکرر منه السؤال او اشتهر بالاشکال بالعربیة او العجمیة نثرا او نظما حتی یحصل التمرین
الاحاطة للطلاب ویسهل علیهم استخراج الجمیع منها مسئلة مشهورة قد ذکروها بعبارات
مختلفة وقد ذکرها العلامة الطوسی فی رسالتها الجبریة فی لباس لا مناسبة لها بالمباحث
الفقهیة وذکرها العلامة الحلی فی کتاب النهایة بعد ما کساها لباسا فقهیا یناسب بحث
البیع وذکرها شیخنا البهائی فی الحبل المتین بعد ما کساها لباسا فقهیا یناسب بحث

الطهارة فتقریرها علی ما ذکره العلامة الحلی هو انه لو کان قطعة ارض بین شجرتین
قدرها اربعة عشر ذراعا وطول احد الشجرتین ستة اذرع وطول الاخری ثمانیة
فاجتاز ظبی بینهما وطار الی ممر الظبی طایران من راسی الشجرتین بالسویة ای طار
الیه طیران متساویا بحسب المسافة حتی تلاقیا علیه ثم بیعت القطعة من اثنین بثمن واحد
صفقة واحدة لاحدهما من اصل الشجرة القصیرة الی موضع الالتقاء اعنی ممر الظبی
وللاخر منه الی اصل الشجرة الطویلة من هذه الارض وتقریرها علی ما ذکرها شیخنا
البهائی هو انه حوض مستطیل طوله اربعة عشر شبرا وعرضها ثلثة اشبار وعمقه شبران
وعلی طرفی طوله شجرتان طول احدهما ستة اشبار وطول الاخری ثمانیة فسقط فیه
جلد میتة استوعب عمود الماء وانقسم به الماء الی قسمین احدهما ازید من کر والاخر
انقص ثم قطر من القسم الذی یلی الشجرة القصیرة قطرة علی احد ثوبین ومن القسم الذی
یلی الطویلة قطرة علی الثوب الاخر فطار الی الجلد طایران من راسی الشجرتین
طیرانا متساویا بحسب المسافة حتی تلاقیا علیه واخذاه وخفی علینا مکانه من الماء
فلم ندر هل کان موضع التلاقی اقرب الی القصیرة ام الی الطویلة فکیف السبیل
الی معرفة ذلک فصلی فی الثوب الطاهر والنجس وهذه المسئلة مما یمکن ان یستخرج
بالاولی من المفردات وطریق الاستخراج علی التقریب ان یفرض ما بین اصل
الشجرة القصیرة وموضع الالتقاء شیئا ومربعه مال ومربع القصیرة التی هی ستة ستة
وثلثون فیکون المجموع مالا وستة وثلثین وجذر المجموع مقدار ما طار الطائر لانه وتر القائمة
فیکون مربعه مساویا لمربعی ضلعیها بشکل العروس فجذر مربعه هو بعینه جذر الضلعین
اعنی القصیرة والمسافة التی بین اصلها وموضع الالتقاء فالجذر شیء وستة وما بین اصل
الشجرة الطویلة وموضع الالتقاء اربعة عشر الا شیئا فمربعه مائة وستة وتسعون ومال

الا ثمانیة وعشرون شیئا ولکون الشجرة الطویلة ثمانیة یکون مربعها اربعة وستون والمجموع
ماتان وستون ومال الا ثمانیة وعشرین شیئا وهو یعدل مالا وستة وثلثین لتساوی
الوترین حیث طارا بالسویة فان تساویهما یوجب تساوی مربعیهما وهو یوجب تساوی مربع
الضلعین لمربع الضلعین وهو یوجب تساوی مجموع الضلعین لمجموع الضلعین للاصل
المعادلة المذکورة فاذا اجریت وقابلت باسقاط الاثمانیة وعشرین من احد الطرفین
وزیادته علی الطرف الاخر واسقاط المال من الطرفین واسقاط ستة وثلثین من مائتین
وستین بقی مائتان واربعة وعشرون یعدل ثمانیة وعشرین شیئا واذا قسمنا مائتین واربعة
وعشرین علی ثمانیة وعشرین یخرج ثمانیة وهی ما فرض شیئا اعنی ما بین القصیرة وموضع
الالتقاء ویبقی ما بینه وبین اصل الطویلة ستة فکل وتر عشرة ولا یخفی انه یمکن ان یخرج
المطلوب فی هذه المسئلة اعنی ما بین اصل کل من الشجرتین وموضع الالتقاء من مجرد شکل العروس
من دون احتیاج الی عمل الجبر والمقابلة اذ بعد تساوی الوترین وکون احد الضلعین ثمانیة
والاخر ستة وکون مربع الوتر مساویا لمربعی الضلعین یلزم مساواة مجموع الضلعین لمجموع
الضلعین فاذا کان احد الضلعین من مربع ثمانیة واحدهما من الاخر ستة یلزم منه ان یکون
الضلعان الباقیان منهما علی عکس ذلک ای یکون الضلع الاخر من المربع الذی احد ضلعیه
ثمانیة ستة ومن الذی احد ضلعیه ستة ثمانیة حتی یلزم التساوی واذا امکن تعیین مقدار
کل المسافتین ای المسافة بین اصل القصیرة وموضع الالتقاء والمسافة بینه وبین اصل
الطویلة بمجرد شکل العروس علی النحو الذی قررناه فیعلم الحوالة المسافة الاولی التی هی احد
احد ضلعی احد المربعین من الثانیة التی هی احد ضلعی المربع للاخر نظرا الی تعاکسهما فی
الضلعین للاخری بل هذا لا یحتاج الی تامل وبذلک یظهر ان طریق معرفة موضع الالتقاء
الی القصیرة او الطویلة امر بین وان ما قص من القسم الذی بین القصیرة وموضع الجلد

هو الا زید من الکر بادنی تامل ویمکن ان یستخرج هذه المسئلة بالخطائین بان نفرض ما بین القصیرة
وموضع الالتقاء خمسة اشبار وهو المفروض الاول فما بین الطویلة وبینه تسعة فمربع الضلعین
الاولین احد وستون ومربع الاخرین مائة وخمسة واربعون والتفاضل بینهما هو الخطا الاول
لانه یجب تساویهما التساوی جذریهما اعنی الوترین بشکل العروس ثم نفرض اربعة فمربعا
الضلعین الاولین اثنان وخمسون ومربع الاخرین مائة واربعة وستون والخطا الثانی
مائة واثنا عشر فالمحفوظ الاول خمسمائة وستون والمحفوظ الثانی ثلثمائة وستة وثلثون و
الفضل بین المحفوظین مائتان واربعة وعشرون وبین الخطائین ثمانیة وعشرون وخارج القسمة
ثمانیة وهو ما بین القصیرة وموضع الالتقاء فما بینه وبین الطویلة ستة وکل من الوترین
عشرة وهو المطلوب ومنها حوض ارسل فیه اربعة انابیب یملاه احدها فی یوم والثانی
فی یومین والثالث فی ثلثة ایام والرابعة فی اربعة ایام ففی کم وقت یمتلی وبتقریر اخر بترتیب
علیه فائدة شرعیة حوض له اربعة انابیب تملأ احدها کرا فی یوم والاخری کرا فی یومین والثالث
فی ثلثة ایام والرابعة فی اربعة فاطلق شخص الانابیب الاربع الیه فی اول النهار دفعة واحدة
وحلف ان یتوضأ من ذلک الحوض فی اول بلوغ مائه الکریة فاراد ان یعرف فی ای وقت من
النهار یبلغ الکریة لیتوضأ منه واستخراج هذه المسئلة ونظائرها بالاربعة المتناسبة فی غایة السهولة
وطریقه ان یری لاربعة ان الاربع فی یوم واحد علی التقدیر الاول یملأ مثلی الحوض ونصف
سدس وعلی الثانی یملأ کرین ونصف سدس الکر فنسبة یوم واحد الی اثنین ونصف السدس کنسبة
الزمان المجهول الی الحوض او الی کر واحد فالمجهول احد الوسطین فاذا ضرب احد الطرفین و
هو الواحد فی الطرف الاخر وهو الواحد ایضا کان الحاصل ایضا واحدا فاذا نسب الحاصل
الی الوسط المعلوم وهو اثنان ونصف السدس کان النسبة بخمسین وخمس خمس اذ المنسوب
الیه اعنی الاثنین ونصف السدس خمسة وعشرون نصف سدس والمنسوب اعنی الواحد

اثنا عشر ضعف سدس وظاهر ان نسبة اثنى عشر الى خمسة وعشرين هي نسبة خمسين وخمسي
خمس الى الآخر فالوقت المطلوب يكون بعد مضي خمسي النهار وخمسي خمسه فاذا كان النهار
اثنى عشر ساعة مثلا يتوضا بعد مضي خمس ساعات وخمس واربعين دقيقة وست وثلثين
ثمانية ويمكن ان يستخرج هذه المسئلة بوجه اخر من دون افتقار الى اربعة متناسبة
او غيرها من القواعد الاربع وهو انه لما كانت الانابيب الاربع يملأ في يوم ما هو ضعف
ما يملأه الاولى ونصف سدسه فما يملأه الاربع في يوم هو خمسة وعشرون جزء من
الاجزاء التي بها ما يملأه الاولى في يوم اثنا عشر وامتلاء كل جزء في جزء من اليوم
فيملأ الاربع ما يملأه الاولى في يوم في اثنى عشر جزء من اليوم **ومنها** سمكة ثلثها
في الطين وربعها في الماء والخارج منها ثلثة اشبار فكم اشبارها وهذه المسئلة يمكن
استخراجها بالقواعد الاربع فبالاربعة المتناسبة سقط الكسرين من مخرجهما اعني اثنى
عشر يبقى خمسة فنسبة الاثنى عشر اليها كنسبة المجهول الى الثلثة والخارج من قسمة مسطح الطرفين
وهو ستة وثلثون على الوسط اعني الخمسة سبعة وخمس وهو المطلوب وبالجبر والمقابلة افرض المجهول
شيئا فاذا ابقي منه ثلثه وربعه اعني نصفه ونصف سدسه يبقى ربع شيء وسدسه يعادل ثلثة فهو
من اولى المفردات فاذا قسمت الثلثة على الربع والسدس يخرج سبعة وخمس وهو المطلوب
بالخطائين نفرض المجهول اعني اشبار السمكة اثنى عشر فاذا اسقطت منها ثلثها وربعها
يبقى خمسة فالخطأ الاول اثنان وهو زايد ثم نفرضه اربعة وعشرين واذا اسقطت منها
ثلثها وربعها يبقى عشرة فالخطأ الثاني سبعة زائد ايضا والمحفوظ الاول وهو مضروب
الاثنى عشر في سبعة اربعة وثمانون والمحفوظ الثاني وهو مضروب اربعة وعشرين في
اثنين ثمانية واربعون والفصل بينهما اي بين المحفوظين ستة وثلثون وبين الخطائين
خمسة واذا قسمنا ستة وثلثين على خمسة يخرج ما مر اعني سبعة وخمس وهو المطلوب بالتحليل

يزيد على الثلثة مثلها وخمسيها لان الثلث والربع من كل عدد يساوي ما بقي بعد نقصانهما عنه
وخمسيه فان الثلث والربع من اثنى عشر سبعة يساوي الخمسة وخمسيها واذا زدنا على الثلثة
ثلثة وخمسي ثلثة اعني واحدا وخمسا يحصل سبعة وخمس وهو المطلوب وقس على ذلك امثاله
فان المعيار في ذلك ان ننظر النسبة بين الكسور الملقاة وبين ما بقي من المخرج المشترك و
نزيد على العدد الذي اعطاه السائل بمقتضى تلك النسبة ففي المثال المذكور اخذنا الكسرين
اعني الثلث والربع من المخرج المشترك اعني اثنى عشر حصل سبعة وكان النسبة بينها وبين
ما بقي من اثنى عشر بالمثل والخمسين اي كانت السبعة مثل الخمسة وخمسيها فزدت على الثلثة
التي اعطاها السائل بمقتضى تلك النسبة اي زدت عليها مثلها وخمسها حصلت سبعة
وخمس ومثال اخر يختلف فيه النسبة اي عدد اذا نقص منه نصفه وخمسه بقي اربعة اخذنا
المخرج المشترك اعني العشرة واخذنا منها نصفها وخمسها اعني سبعة فكانت النسبة بينها
وبين ما بقي اعني ثلثة بالضعف والثلث اي كانت السبعة مثلي الثلثة وثلثها فزدنا على ما اعطاه
السائل اعني الاربعة بمقتضى تلك النسبة اي زدنا عليها مثليها اعني ثمانية وثلثها اعني
واحدا وثلثا حصلت ثلثة عشر وثلث وهو المطلوب لانها اربعون ثلثا ونصفه وخمسه ثمانية وعشرون
ثلثا واذا نقصناها من اربعين بقي اثنا عشر ثلثا وظاهر ان ثمانية وعشرين ثلثا تسعة
من الصحاح وثلث واثنى عشر ثلثا اربعة من الصحاح فصار ان ثلثة عشر وثلثا هو العدد الذي
اذا نقص منه نصفه وخمسه اعني تسعة وثلثا يبقى اربعة **ومنها** زيد وعمرو حضرا
بيع دابة فقال زيد لعمرو ان اعطيتني ثلث ما معك وزيد على ما معي ثم لي ثمنها
وقال عمرو لزيد ان اعطيتني ربع ما معك وزيد على ما معي ثم لي ثمنها فكم مع
كل منهما وكم الثمن فبالجبر نفرض ما مع زيد شيئا وما مع عمرو ثلثة لاجل الثلث فما
اذا اخذ زيد ثلث ما لعمرو اعني درهما كان معه شيء ودرهم وهو الثمن واذا اخذ

عمرو ما قال له اعني ربع ما لزيد كان معه ثلثة دراهم وربع شيء يعدل شيئا ودرهما وبعد
المقابلة باسقاط ربع شيء ودرهم من كل من الطرفين يعدل درهمان ثلثة ارباع شيء
فاذا قسمنا درهمين على ثلثة ارباع يخرج درهمان وثلثان فالشيء درهمان وثلثان
وهو ما لزيد ولعمرو الثلثة المذكورة فاذا صححت الكسور لسهولة الحساب والنسبة يجعل
كل درهم اثلاثا ثلثة كان مع زيد ثمانية ومع عمرو تسعة وكان الثمن احد عشر لان
الثمانية مع ثلث التسعة احد عشر والتسعة وربع ثمانية ايضا احد عشر ولا يخفى ان مبنى
هذا العمل على كون الثمن اقل عدد يتحقق فيه هذه النسبة اذ لا ريب في وجود اعداد
كثيرة اذا فرضت ثمنا يتحقق فيها هذه النسبة اي يكون كل منها مساويا لما مع احدهما
مع ثلث ما مع الاخر ولما مع الاخر مع ربع ما مع الاول مثلا اذا كان لزيد ستة عشر
ولعمرو ثمانية عشر والثمن اثنين وعشرين يصدق ان ما مع زيد اذا زيد عليه ثلث ما
مع عمرو وهو ستة تم الثمن وان ما لعمرو اذا زيد عليه ربع ما مع زيد اعني اربعة تم الثمن
ثم هذه المسئلة سيالة اي يمكن ان يستخرج بطرق كثيرة ولها ولامثالها طريق في غاية
السهولة ذكرها المحقق الطوسي وهي ان يسقط من مسطح مخرج الكسرين واحدا ابدا يبقى
ثمن الدابة ثم يسقط ~~منه اي من اثنى عشر احد الكسرين اعني ثلثه~~ احد الكسرين في مخرج الاخر
واحد يحصل احد عشر وهو الثمن ثم يسقط منه اي من اثنى عشر احد الكسرين اعني ثلثه مثلا
وهو اربعة يحصل ثمانية وهو ما مع احدهما ثم يسقط منه ايضا الكسر الاخر اعني ربعه وهو
ثلثة يحصل تسعة وهو ما مع الاخر **ومنها** ان قيل اقسم العشرة بقسمين يكون الفصل بينهما
بخمسة فبالجبر نفرض الاقل شيئا فالاكثر شيء وخمسة فمجموع الاقل والاكثر شيئان وخمسة يعادل
عشرة وبعد المقابلة باسقاط الخمسة من كل منهما تعدل شيئان خمسة فاذا قسم الخمسة على اثنين
يخرج اثنان ونصف وهو الشيء المجهول اعني العدد الاقل فالاكثر سبعة ونصف وظاهر ان

الفصل بين سبعة ونصف واثنين ونصف خمسة وبالخطائين يفرض الاقل ثلثة فالخطأ
الاول واحد ناقص ثم اربعة فالخطأ الثاني ثلثة ناقص والفصل بين المحفوظين خمسة و
بين الخطائين اثنان والخارج من قسمة الفصل الاول على الثاني اثنان ونصف وهو
المطلوب وبوجه اخر لما كان الفصل بين قسمي كل عدد ضعف الفصل بين نصفه وبين كل
منهما فاذا زدت نصف هذا الفصل اعني نصف خمسة وهو اثنان ونصف على نصف العدد
الذي هو العشرة اعني الخمسة يحصل الاكثر وهو سبعة ونصف واذا نقصته منه يبقى الاقل
وهو اثنان ونصف **ومنها** رمح مركوز في حوض والخارج عن الماء منه خمسة اذرع مال
مع ثبات طرفه حتى لاقى رأسه سطح الماء فكان البعد بين مطلعه من الماء وموضع ملاقات رأسه
له عشرة اذرع كم طول الرمح فبالجبر نفرض الغائب في الماء شيئا فالرمح خمسة وشيء ولا ريب انه
بعد الميل وتر قائمة احد ضلعيها العشرة الاذرع والاخر قدر الغائب منه اعني الشيء فمربع الرمح
اعني خمسة وعشرين ومالا وعشرة اشياء مساو لمربعي العشرة والشيء اعني ماة ومالا بالشكل
العروس فبعد اسقاط المشترك يبقى عشرة اشياء معادلة لخمسة وسبعين والخارج من قسمة
خمسة وسبعين على العشرة خمسة ونصف وهو القدر الغائب في الماء فالرمح اثنا عشر ذراعا
ونصف وبالخطائين نفرض الرمح خمسة عشر فمربعه ماتان وخمسة وعشرون ومربع الضلعين
الاخرين ماتان اذ احد الضلعين عشرة بالفرض والاخر اعني القدر الغائب في الماء على فرض
كون الرمح خمسة عشر ايضا عشرة لان الرمح اذا كان خمسة عشر والفرض ان الخارج عنه من
الماء خمسة فالغائب منه عشرة وظاهر ان مربع كل من العشرة ماة فمجموع مربعيهما ماتان فالخطأ
الاول خمسة وعشرون ثم نفرضه عشرين فمربعه اربعماة ومربع الضلعين ثلثماة وخمسة وعشرون
فالخطأ الثاني خمسة وسبعون فالمحفوظ الاول الف وماة وخمسة وعشرون والمحفوظ
الثاني خمسماة والفصل بين المحفوظين ستماة وخمس وعشرون وبين الخطائين خمسون وخارج

قسمة الفضل الاول على الثاني انها عشر ونصف وهو المط وبوجه اخر ناخذ من بعد ما
بين المطلع وموضع مغيب راسه وهو ماية وتقسم على الخمسة فيخرج عشرون ثم نزيد عليه
الخمسة فيصير خمسة وعشرين ونصفه وهو اثنا عشر ونصف قدر الربع ويسقط منه الخمسة فيحصل
سبعة ونصف وهو قدر الغايب في الماء من الرمح ويبرهانه يظهر من شكل العروس ثالثة
الاصول **ومنها** قيل لشخص كم مضى من الليل فقال ثلث ما مضى يساوي ربع ما بقي فكم
مضى وكم بقي فبالجبر افرض الماضي شيئا فالباقي اثنى عشر الا شيئا فثلث الماضي اعني
ثلث الشيء يعادل ربع الماضي اعني ثلثة الا ربع شيء وبعد الجبر باسقاط الا ربع شيء من
احد الطرفين وزيادة ربع شيء على الاخر يعدل ثلث الشيء وربعه ثلثة والخارج من قسمة
الثلثة على الثلث والربع خمسة وسبع وهو الساعات الماضية فالباقية ستة وستة اسباع
ساعة وبوجه اخر جعل الماضي شيئا والباقي اربع ساعات لاجل الربع وثلث الشيء يساوي
الساعة فالشيء الماضي ثلث ساعات والكل سبع فبالاربعة المتناسبة نسبة الثلث الى السبعة
كنسبة المجهول الى اثنى عشر فاذا قسمت مسطح الطرفين على الوسط يخرج خمسة وسبع وهو
الساعات الماضية والباقية كما ذكر **ومنها** ثلثة اقداح مملوة احدها باربعة ارطال
عسلا والاخر بخمسة خلا والاخر بتسعة ماء صببنا في اناء واحد ومزجت سكنجبينا ثم
ملئت الاقداح الثلثة منه فكم في كل من الاقداح من كل من العسل والخل والماء فاجمع
الاوزان واحفظ المجتمع وهو ثمانية عشر واضرب ما في كل قدح في كل من الاوزان الثلثة
واقسم الحاصل على المحفوظ اعني ثمانية عشر فالخارج ما فيه من النوع المضروب فيه فتضرب
الاربعة في نفسها وتقسم الحاصل وهو ستة عشر على المحفوظ اعني ثمانية عشر فالخارج ~~ما~~
~~فيه من النوع المضروب~~ فيخرج من الرباعية اعني العسل ثمانية اتساع رطل ثم تضربها
في التسعة وتقسم الحاصل على ثمانية عشر فيخرج رطلان ماء والكل اربعة ثم تضرب

الخمسة في نفسها وفي الاربعة والتسعة وتفعل ما مر يكون في الخماسي رطل وثلثا اتساع
ونصف تسع خلا ورطل وتسع عسلا ورطلان ونصف ماء والكل خمسة ثم تفعل ذلك
بالتسعة يكون في التساعي رطلان عسلا ورطلان ونصف خلا واربعة ارطال ونصف
ماء والكل تسعة وهذا العمل راجع الى الاربعة المتناسبة اذ نسبة الثمانية عشر الممزوجة الى
ما فيها من العسل مثلا وهو اربعة ارطال كنسبة الاربعة الممزوجة الى ما فيها من العسل
والمجهول احد الطرفين فاذا ضربنا الاربعة في الاربعة وقسم الحاصل اعني ستة عشر على
الطرف المعلوم وهو ثمانية عشر يخرج ثمانية اتساع رطل عسلا وقس عليه البواقي **ومنها**
اي عدد اذا ضوعف وزيد عليه واحد وضرب الحاصل في ثلثة وزيد عليه اثنان وضرب
المبلغ في اربعة وزيد عليه ثلثة بلغ خمسة وتسعين فبالجبر فرضنا العدد المجهول شيئا و
عملنا ما ذكر من التضعيف والزيادات والضرب حصل اربعة وعشرون شيئا وثلثة و
عشرون عددا يعدل خمسة وتسعين وبعد اسقاط المشترك تعدل اربعة وعشرون شيئا اثنين
وسبعين عددا وهي الاولى من المفردات والخارج من قسمة اثنين وسبعين على اربعة
وعشرين ثلثة وهو العدد المطلوب وبالخطائين يفرض العدد اثنين فالخطأ اربعة وعشرون ناقصة
ثم خمسة فالخطأ ثمانية واربعون زائدة فالمحفوظ الاول ستة وتسعون والثاني مائة وعشرون
قسمنا مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين خرج ثلثة وهو المط وبالتحليل منها اثنين حصل احد
وعشرون وقسمناها على الثلثة حصل سبعة نقصنا منها واحدا حصل ستة فنصفناها حصل ثلثة
وهو المط **ومنها** مال زدنا عليه خمسه وخمسة دراهم ونقصنا من المبلغ ثلثه وخمسة دراهم
يحصل لم يبق شيء فبالجبر افرض المال شيئا وزد عليه خمسه وخمسة دراهم يحصل شيء و
خمس شيء وخمسة دراهم وانقص منها ثلثها وهو خمسا شيء وواحد وثلثان يبقى اربعة
اخماس شيء وثلثة دراهم وثلث اذا نقصت منه خمسة لم يبق شيء فهو معادل الخمسة وبعد

اسقاط المشترك يبقى اربعة اخماس شيء معادلة لدرهم وثلثين فاذا قسمنا درهما وثلثين على
اربعة اخماس يخرج اثنان ونصف سدس وهو المط وبالخطائين يفرض المال خمسة فالخطأ
الاول اثنان وثلث زايدا ثم نفرضه اثنين فالخطأ الثاني ثلث خمس ناقص فالمحفوظ الاول
ثلث والثاني اربعة ومجموعهما سبعة الخطائين اثنان وثلث خمس اي اثنان وخمسان
وخارج قسمة المجموع الاول على المجموع الثاني اثنان ونصف سدس وبالتحليل اخذ الخمسة
التي لا يبقى بعد القائها شيء وردد عليها نصفها لان الثلث المنقوص ثم انقص من المجمع الخمسة
ومن الباقي سدسه لان الخمس المزيد يبقى اثنان ونصف سدس وهو المط هذه هي المسائل
الحسابية التي اردنا ان نذكرها بالعربية وهنا مسائل اخرى نذكرها بالفارسية **اول**
كدام عدد است كه چون ازان نصف نقصان كني وازباقي ثلث وازباقي ربع وازباقي
خمس وازباقي سدس هشت بماند وجواب ان موقوفست بر تمهيد مقدمه ومقدمه انست
كه هر دو عدد كه غير واحد باشند اگر متساوي باشند ان دو عدد را متماثلان گويند چون
پنج وپنج واگر بنقصان كردن اقل از اكثر مرة بعد اخرى اكثر بالكلية منعدم شود وكسري
كه كمتر از اقل باشد باقي نماند ان دو عدد را متداخلان گويند چون دو وهشت مثلا
واگر بكم كردن اقل از اكثر كسري غير واحد باقي بماند كه كمتر از اقل باشد وعدد ثالثي
عاد ان دو عدد را بكند ان دو عدد را متوافقان گويند چون چهار وشش كه چون چهار
از شش طرح شود دو ميماند واين دو عدد ثالثي است كه عاد هر دو عدد است وكسري
كه اين عاد ثالث مخرج انست وفق ان دو عدد گويند چون نصف در مثال مذكور
زيرا كه مخرج نصف دو است كه كسر باقي است وعاد هر دو است وموافق اين عدد در
اين وفق ميباشد زيرا كه اين كسري كه وفق است در هر دو موجود است لهذا توافق
چهار وشش در نصف است كه هر دو شريكند در اينكه هر يك نصف دارند واگر بعد از

كم كردن اقل از اكثر عدد ثالث غير واحد باقي نماند كه عاد هر دو باشد بلكه باقي واحد
باشد ان دو عدد را متباينان گويند چون سه وچهار وپنج ويازده وبر اين قياس و
شناختن تماثل ظاهر است وشناختن بواقي باين طريق است كه اكثر را بر اقل قسمت كنيم
اگر هيچ باقي نماند ان دو عدد متداخلانند واگر چيزي باقي بماند كه كمتر از مقسوم
عليه باشد مقسوم عليه را بر ان باقي قسمت كنيم وهمچنين اكثر را بر اقل قسمت كنيم تا انكه يا
هيچ باقي نماند يا واحد باقي بماند ودر اول صورت كه هيچ باقي نماند ان دو عدد متوافقاند
ودر صورت دوم كه باقي واحد باشد ان دو عدد متباينانند ومخرج كسر اقل عددي است
كه اين كسر صحيحا ازان بيرون ايد لهذا مخرج كسري كه مفرد باشد مثل نصف يا ثلث يا ربع
وهكذا الى عشر ظاهر است زيرا كه مخرج نصف دو است ومخرج ثلث سه است ومخرج ~~هشت~~ تسع
وهكذا تا انكه مخرج عشر ده است ومخرج كسر مفرد بعينه مخرج كسر مكرر است پس مخرج
ثلث ودو ثلث سه است ومخرج هشت تسع نه است وبر اين قياس ومخرج مضاف حاصل
ضرب مخارج مفردات انست بعضي در بعض خواه اين مخارج متداخل باشند يا متباين
باشند يا متوافق باشند لهذا مخرج خمس سدس سي است ومخرج سدس عشر چهل وهشت
است ومخرج ربع عشر سي ودو است وبر اين قياس اما مخرج كسر معطوف بايد مخرج
دو كسر معطوف گرفته شود وبا يكديگر ملاحظه شود پس اگر ان دو مخرج متباين باشند
احدهما در ديگري ضرب شود واگر متوافق باشند وفق احدهما در ديگري ضرب
شود واگر متداخل باشند اكتفا باكثر شود پس انچه حاصل شده در حاصل ضرب يا اكثر
كه بان اكتفا شده بايد اعتبار شود با مخرج كسر ثالث وبنحو يكه مذكور شد عمل شود و
همچنين حاصل را با مخرج كسر رابع بايد اعتبار نمود وبنحو مذكور عمل نمود وبر اين قياس
تا همه كسور تمام شود پس حاصل در جميع مخرج مشترك ميان جميع ان كسور معطوفه است

پس از برای تحصیل مخرج کسور تسعه ضرب میکنیم دو تا را در سه از جهت تباین و حاصل
ضرب را که شش است در نصف چهار از جهت توافق و حاصل ضرب را که دوازده است
در پنج از جهت تباین و از جهت تداخل در میان حاصل ضرب یعنی شصت و شش که حاصل
بود شش داخل در شصت پس ساقط میکنیم شش را و اکتفا بشصت میکنیم و ضرب
میکنیم شصت را در هفت بجهت تباین و حاصل ضرب چهارصد و بیست است در ربع
هشت بجهت توافق در مربع و حاصل ضرب را که هشتصد و چهل است در ثلث نه
بجهت توافق در ثلث و بجهت تداخل در میان حاصل ضرب یعنی دو هزار و پانصد
و بیست عدد و میان ده ساقط میکنیم ده را و اکتفا بدو هزار و پانصد و بیست مینمائیم
پس او مطلوب است و بعد از تمهید این مقدمات برای استخراج مطلوب در سؤال مذکور
بقاعده اربعه متناسبه و لا مخرج مشترک کسور مذکوره در سوال را بنحویکه در مقدمه
مذکور شد میگیریم و آن شصت است و چون بمقتضای سؤال در او عمل نمودیم
ده شد پس میگوئیم نسبت شصت بده چون نسبت مجهول است بشصت و چون سطح
طرفین که چهارصد و هشتاد است بر ده که وسط معلوم است قسمت کردیم خارج
قسمت چهل و هشت شد و آن وسط مجهول است که مطلوبست و ممکن است استخراج مطلوب
بقاعده تحلیل و استخراج این مسئله و امثال آن که مشتملست بر زیاده و نقصان بتحلیل
موقوفست بر بیان دو قاعده که فی الحقیقة متلازمند اما در موضع جریان مختلفند قاعده
اول و آن جاریست در اسوله مشتمله بر زیاد نمودن آنست که هرگاه بر عددی نصف آن زیاد
شود ثلث مجتمع مساوی همان نصفی است که زیاد شده است و اگر بر آن ثلث زیاد
شود ربع مجتمع مساوی همان ثلثی است که زیاد شده است و اگر بر آن ربع زیاد شود
خمس مجتمع مساوی همان ربعی است که زیاد شده است و همچنین تا آنکه هرگاه بر عدد

تسع

تسع آن زیاد شود عشر مجتمع مساوی همان تسعی است که زیاد شده است مثلا هرگاه
بر دوازده نصف آن زیاد شود مجتمع هیجده است و ثلث آن شش است و آن مساوی نصف
با نصف دوازده که زیاد شده بود و همچنین در زیاد کردن ثلث و ربع
تا آخر و قاعده دوم و آن جاریست در اسوله که مشتمل باشد بر نقصان
کردن است که چون ثلث عددی از آن نقصان کنند آن ثلث مساوی
نصف ما بقی باشد و چون ربع نقصان کنند آن ربع مساوی ثلث ما بقی
باشد و همچنین تا آنکه هرگاه عشر نقصان کنند آن عشر مساوی تسع ما بقی
باشد مثلا در مثال مذکور چون ثلث دوازده که چهار است از آن
نقصان کنند ما بقی هشت است و ثلثی که نقصان شده مساوی نصف هشت است
که ما بقی باشد و چون ربع از آن نقصان کنند که سه است آن ربع مساوی
ثلث ما بقی است که باز سه باشد و همچنین و بعد از تمهید دو قاعده
میگوئیم که چون سؤال مذکور مشتمل است بر نقصان کردن و هشت ما بقی
عددیست که سدس از آن نقصان شده لهذا بنا بر قاعده دوم خمس هشت
مساوی سدس عددیست که سدس از آن نقصان شده پس بنا بر ضابطه
تحلیل خمس هشت را بر او افزودیم نه عدد و سه خمس شد پس نظر بقاعده
دوم ربع ست عدد را بر آن افزودیم دوازده شد و بر حاصل ثلث آنرا
افزودیم شانزده شد و بر حاصل نصف آنرا افزودیم بیست و چهار شد پس
آنرا بر خودش افزودیم چهل و هشت شد و هو المط دوم کدام عددیست که
هرگاه آنرا در ربع خودش ضرب کنند و بر حاصل سه درهم بیفزایند و حاصل را
تضعیف نمایند و بر مضعف چهار درهم بیفزایند و مجموع را تضعیف کنند آنگاه

حاصل را بر دوازده قسمت کنند خارج قسمت بیست و سه باشد و جواب آن
بقاعده تحلیل موقوف بتمهید مقدمه ایست و مقدمه آنست که هرگاه عددی را
در نصف خودش ضرب کنند حاصل مساوی نصف مربع آن عدد باشد و هرگاه
در ثلث خودش ضرب کنند حاصل مساوی ثلث مربع آن عدد باشد و هرگاه در ربع
خودش ضرب کنند حاصل مساوی ربع مربع آن عدد باشد و علی هذا القیاس
و بعد از تمهید این مقدمه گوئیم که نظر بقاعده تحلیل چون بیست و سه را
در دوازده ضرب کنیم حاصل دویست و هفتاد و شش شود و چون آنرا
بتضعیف کنیم صد و سی و هشت شود و چون چهار از آن نقصان کنیم ما بقی
صد و چهار ماند و چون آنرا بتضعیف کنیم شصت و هفت شود و چون سه
از آن نقصان کنیم شصت و چهار باقی ماند و این شصت و چهار ربع مربع
عدد مطلوب است نظر بمقدمه مذکوره پس مربع عدد مطلوب دویست و پنجاه
و شش باشد پس جذر آن که شانزده است عدد مطلوب است سیم اگر پرسند
که کدام دو عدد است که چون واحد را بر اقل افزایند ضعف اکثر شود و چون واحد را
بر اکثر افزایند سه برابر اقل شود جواب بقاعده خطئین اولا اقل را سه فرض
کنیم و چون واحد بر او افزائیم چهار شود و چهار ضعف دو است پس باید
اکثر دو باشد و چون یکی بر آن افزائیم سه شود و ظاهر است که سه برابر
اقل که سه است نیست بلکه یک برابر آنست و حال آنکه میباید سه برابر باشد
پس خطاء اول شش ناقص است آنگاه اقل را یکی فرض کنیم و چون واحد بر او افزائیم
دو شود و دو ضعف یک است پس باید اکثر نیز یکی باشد و چون واحد بر آن
افزائیم دو برابر اقل شود و حال آنکه مفروض سه برابر است پس خطاء دوم یک ناقص است

ومحفوظ

محفوظ اول سه است و محفوظ دوم شش و فضل بین المحفوظین سه است
و فضل بین الخطئین پنج و چون سه را بر پنج قسمت کنیم خارج قسمت سه خمس باشد
و آن عدد اقل است که مطلوبست زیرا که چون واحد را بر آن افزائیم هشت
خمس شود و آن ضعف عدد اکثر است که چهار خمس باشد و چون واحد را بر چهار
خمس افزائیم که عدد اکثر است نه خمس حاصل شود و آن سه برابر عدد اقل است
که سه خمس باشد

تمت

بسم الله الرحمن الرحیم

چهارم اگر پرسند که شخصی اجیر است که چاهی عمیق که عمق آن ده زرع است و اکثر کنده
شده خالی کند باجرة ده درهم اجرة یک زرع گل برآوردن چند باشد
جواب گوییم که اجرة مذکوره یک جزو از پنجاه و پنج جزو درهم است زیرا که
اجرت زرع دوم دو مقابل اجرت زرع اول است باعتبار اینکه گل زرع دوم
را باید دو زرع بالا کشد و اجرة زرع سیم سه مقابل زرع اول است و چهارم
چهار برابر و بر آن قیاس لیتب مذکور و بنابراین اجرة زرع دهم ده برابر زرع
اول است باعتبار اینکه باید او را ده زرع بالا بیاورد پس از یک تا ده بر نظم طبیعی
جمع باید کرد یک جزو از مجموع اجرة زرع اول باشد و سه جزو از مجموع اجرة
دو زرع اول و شش از مجموع اجرت سه زرع اول و ظاهر است که چون از یک
تا ده جمع کنیم پنجاه و پنج شود پس اجرة یک زرع یک جزو از پنجاه و پنج باشد و اجرة دو
زرع سه جزو از پنجاه و پنج و هم چنین پنجم اگر پرسند که جماعتی بباغ
رفتند و یکی از ایشان یک انار چید و دیگری دو و دیگری سه و هم چنین و چون
جمع نمودند و قسمت نمودند هر یک از ایشان ده انار رسید آن جماعت چند کس بودند
و عدد انارها چند بودند جواب بقاعده خطائین عدد جماعت را پانزده
فرض کنیم و جمع واحد تا پانزده بر نظم طبیعی صد و بیست است و چون آنرا بر پانزده
قسمت نماییم هر یکی را هشت رسد پس خطا ناقص باشد بدو و آنگاه عدد جماعت را

بیست فرض کنیم و جمع واحد تا بیست دویست و ده است و چون آنرا بر بیست قسمت
کنیم هر کدام را ده و نصف رسد و این خطا زاید است بنصف پس مجموع محفوظین که
چهل و هفت و نیم باشد بر مجموع خطائین که دو و نیم باشد قسمت کنیم نوزده حاصل شود
و این مطلوبست که عدد جماعت باشد و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع کنیم صد
و نود شود و آن عدد انارهاست و ممکن است که این مطلوب بقاعده تحلیل استخراج شود و بیان
آن این است که چون شخص اول یکدانه انار چیده و دوم دو دانه انار چیده و همچنین بزیادة
واحد به بالا رفته باید شخص نهم نه دانه چیده باشد و دهم ده دانه چیده و یازدهم یازده
دانه و علی هذا القیاس و فرض آنست که بعد از قسمت مجموع هر شخصی حصه او ده دانه
شده باشد پس باید شخص آخر که چیده او انار بیشتر از هر یک است در مرتبه از عدد
باشد که عدد ده واسطه میان آن و میان واحد باشد که نظر بقاعده عمل بعکس
چون از آن بسبب تنزل رجوع شود و چیده هر مرتبه یکدانه کمتر از چیده مرتبه فوق
باشد چیده شخص دهم ده دانه باشد و چیده شخص اول یکدانه باشد و ظاهر است که عددی
یعنی عددی که ده واسطه میان آن و واحد باشد نوزده است که زیادتی آن بر ده نه است همچنانکه
زیادتی ده بر واحد نیز نه است پس عدد جماعت نوزده باشد و چون از واحد تا نوزده بر نظم
طبیعی جمع شود یکصد و نود حاصل شود و آن عدد انارهاست ششم سؤالیست که در منظوم و
هو هذا
گوشواری داشتم از لعل و مروارید و زر بود یک مثقال وزن او مرصع گوشوار
قیمتش گفته صرافان ز روی معرفت لعل مثقالی بسی لؤلؤ بهمچو آن زر بکار بسته

لازم مشتری و بیست دینارم بدلو مانده ام حیران ازین داد و ستد بی اختیار یک مهندس
در همه روی زمین خواهم که او یک بیک آرد حساب وزن او را بی شمار جواب
بدانکه این مسئله مسئله سیال است یعنی جواب آن از طرق متعدده میتوان بیان کرد و ما در اینجا
بقاعده خطائین از آنجمله چند طریق استخراج میکنیم تا سایر طرق بر آنها قیاس شود اول
آنکه بقاعده مذکوره بنابر آنکه زر سه ربع مثقال فرض کنیم وزن لعل را ثلث مثقال
فرض کنیم و بنابراین وزن لؤلؤ یک ثلث نصف سدس مثقال خواهد بود و قیمت گوشوار
هیجده دینار و نیم خواهد شد پس خطا ناقص باشد بیک دینار و نیم آنگاه وزن لعل را
نیم مثقال فرض کنیم بنابر همان فرض در زر و بنابراین وزن لؤلؤ ربع مثقال خواهد بود
و قیمت گوشوار بیست دینار و نیم خواهد شد پس خطا زاید باشد به نصف دینار و چون
مفروض اول یعنی ثلث را در خطا ثانی یعنی نیم ضرب کنیم محفوظ اول سدس شود و چون مفروض
ثانی یعنی نیم را در خطا اول یعنی یک و نیم ضرب کنیم محفوظ ثانی سه ربع شود و چون مجموع
محفوظین را که پنج سدس و نصف سدس باشد بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم خارج
ثلث و سه ربع سدس باشد و چیزی سه ربع سدس یکثمن است پس گوییم وزن لعل ثلث و ثمن
مثقال است و وزن زر نیز بفرض ربع مثقال بود پس وزن لؤلؤ سدس و ثمن مثقال
خواهد بود و باین طریق جواب این مسئله را خواجه قطب خسرو شاهی بنظم در آورده و گفته
حل این را بشنو از من از سر صدق و یقین ای که هستی در میان اهل دانش یادگار
گوشواری را که وزن آن بیان فرموده اند قیمت و وزنش تمامی با تو گویم گوش دار
هست وزن لعل ثلث و ثمن مثقال تمام بر کم و بیشش نباشد هیچکس را اختیار

هست وزنش این چنین و قیمتش گویم بتو چارده و ربعیست آن نزد گهر هوشیار هست
مروارید دانگ و ثمن مثقال تمام قیمت آن پنج دینار است و ربعی زر بیار وزن زر
ربعی ز مثقالست نه بیش و نه کم قیمت آن هست یک دینار زر با عیار سکه بر زر میزند
هر کس که از روی کرم نقد هستی را برای دوستان سازد نثار دوم آنکه باز بقاعده
خطائین بنابر آنکه وزن زر ثلث مثقال باشد وزن لعل را نصف مثقال فرض کنیم پس وزن
لؤلؤ سدس مثقال باشد و قیمت مجموع نوزده دینار و ثلث دینار شود پس خطا ناقص باشد
بدو ثلث آنگاه وزن لعل را نصف مثقال و نصف سدس فرض کنیم بنابر آنکه وزن
زر باز ثلث باشد پس وزن لؤلؤ نصف سدس باشد و قیمت مجموع بیست دینار و
ثلث دینار باشد پس خطا زاید باشد بثلث و چون مفروض اول که نصف است در خطا
ثانی که ثلث است ضرب کنیم سدس حاصل شود و آن محفوظ اولست و چون مفروض
ثانی که نصف و نصف سدس است ضرب کنیم در خطا اول که دو ثلث است حاصل که
محفوظ ثانی است ثلث و ثلث سدس شود و مجموع محفوظین نصف و ثلث سدس شود
و مجموع خطائین واحد است و خارج قسمت اول بر ثانیه همان اولست که نصف و ثلث سدس
باشد پس وزن لعل نصف و ثلث سدس است و قیمت آن شانزده دینار و دو ثلث
بود و قیمتش یک دینار و ثلث بود و بنابرین وزن لؤلؤ دو ثلث سدس بود و قیمتش دو دینار
بود سیم بنابر آنکه وزن زر را خمس مثقال مقرر داریم وزن لعل را دو خمس فرض
کنیم پس وزن لؤلؤ نیز دو خمس باشد درین صورت قیمت زر چهار خمس و قیمت لعل
دوازده دینار است و قیمت لؤلؤ هفت دینار و خمس باشد و مجموع بیست دینار
شود پس بی استعمال قاعده خطائین جواب دهیم چهارم باز بقاعده خطائین

بنابر انکه وزن زر را سدس مثقال قرار دهیم ووزن لعل را نصف فرض کنیم پس وزن
لولو ثلث مثقال باشد وقیمت مجموع بیست ویک دینار ودو ثلث شود پس خطا زاید باشد
بیک دینار ودو ثلث انگاه وزن لعل را ثلث فرض کنیم بنابر انکه وزن زر بر حال خود باقی
باشد پس وزن لولو نصف باشد وقیمت مجموع نوزده دینار ودو ثلث شود پس خطا
ناقص باشد بثلث وچون مجموع محفوظین که نصف ودو تسع است بر مجموع خطایین که
دو است قسمت کنیم خارج قسمت ربع وتسع است که ثلث وربع تسع باشد واین وزن
لعل است وقیمت ان ده دینار وپنج سدس است ووزن زر سدس مثقال است و
قیمتش دو ثلث دینار پس وزن لولو چهار تسع وربع تسع باشد وقیمتش هشت دینار و نیم
باشد پنجم باز بقاعده مذکوره بنابر انکه وزن زر را سبع مثقال قرار دهیم ووزن لعل
را چهار سبع فرض کنیم پس وزن لولو دو سبع باشد وقیمت مجموع بیست ودو دینار
وشش سبع دینار باشد پس خطا زاید باشد بدو وشش سبع انگاه وزن لعل را سبع دینار
فرض کنیم بنابر انکه وزن زر بر حال خود باشد پس وزن لولو پنج سبع باشد وقیمت
مجموع هفده دینار وپنج سبع دینار باشد وخطا ناقص باشد بدو ودو سبع ومحفوظ
اول یک وسی وپنج جزو از چهل ونه جزو واحد است ومحفوظ ثانی بیست جزو از چهل
ونه جزو از واحد است ومجموع خطایین پنج وسبع است ومجموع محفوظین دو وشش جزو
از چهل ونه جزو از واحد است وچون انرا بر مجموع خطایین قسمت کنیم خارج قسمت ثلث
شود وان وزن لعل است وقیمتش ده دینار است ووزن زر سبع مثقال است و
قیمتش چهار سبع دینار است پس وزن لولو ثلث مثقال وچهار سبع ثلث باشد و قیمتش
نه دینار وسه سبع دینار باشد وظاهر است که مجموع ده دینار که قیمت لعل است و چهار
سبع دینار که قیمت زر است ونه دینار وسه سبع دینار که قیمت لولو است بیست
دینار میشود وما در اینجا بهمین وجوه اکتفا میکنیم وبوجوه دیگر نیز میتوان بقاعده

خطایین استخراج نمود ودر همه وجوه این مسئله که از این قاعده استخراج شود
یک خطا زاید است ودیگری ناقص وکسیکه فی الجمله در علم حساب تدربی داشته
باشد ممکن است که این مسئله وامثال انرا بوجوه متکثره بقاعده خطایین وبعضی
قواعد دیگر استخراج نماید وبنابر این ظاهر میشود فساد قول جمعی که گفته اند جواب
این مسئله منحصر است در انچه خواجه قطب الدین بنظم اورده مسئلة لغوية
قد اختلف في معنى قولهم لله دره فارسا فقال نجم الائمة الدر في الاصل ما يدر
اي ما ينزل من الضرع من اللبن ومن الغيم من المطر وهو هنا كناية عن فعل
الممدوح الصادر عنه وانما نسب فعله الى الله تعالى قصدا للتعجب لان الله منشا العجائب
وكل شيء عجيب عظيم يصدر من احد ويريدون التعجب منه ينسبونه الى الله تعالى
ويضيفونه به وعلى هذا يكون القول المذكور جملة خبرية ومعناه ان فعله من حيث الفارسية
مختص بالله سبحانه وصادر عنه اذ مثل هذا الفعل العجيب لا يمكن ان يصدر
عن غيره تعالى هذا ويمكن ان يكون القول المذكور جملة انشائية دعائية ويكون
الدر بمعنى الخير الكثير لاطلاق اللبن عليه في الكلام العرب لكثرة منافعه ومعناه
على الله الخير الكثير للممدوح من حيث فارسية اي عليه تعالى ان يوصل
اليه خيرا كثيرا لاجل عمله هذا وحقيقتها المعنى طلب الخير منه تعالى له
خبر مشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وعليه سؤال وهو
ان لو لما كانت لتعليق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط
فيفيد امتناع الجزاء لامتناع الشرط وعلى هذا لو دخلت على مثبتين كانا في الواقع
منفيين وعلى منفيين كانا في الواقع مثبتين وعلى مثبت ومنفي فالمثبت منفي والمنفي مثبت

واذا تقررت هذه القاعدة تلزم منها ان يكون صهيب قد خاف الله وعصاه ولا
ليس كذلك ومثل هذا السؤال يرد على قوله سبحانه ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام
والبحر يمده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله فعلى مقتضى القاعدة يلزم ان يكون كلمات
الله قد نفدت مع انها غير متناهية لا تنفد وقد اجيب عن هذا الاشكال بوجوه
منها ما اورده المحقق التفتازاني وهو ان لو في الاصل وان كان للشرط اي
لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في الماضي مع القطع بانتفاء الشرط
فيلزم انتفاء الجزاء فهي لامتناع الثاني اعني الجزاء لامتناع الاول اعني الشرط
الا ان لو وان قد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة
في قصد المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون
نقيض ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء
على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين
نحو لو اهنتني لاثنيت عليك او منفيين نحو لو لم يخف الله لم يعصه او مختلفين
نحو ولو ان ما في الارض من شجرة الاية ونحو لو لم يكرمني لاثنيت عليك فمعنى
هذه الامثلة اذا ادعي لزوم وجود الجزاء لهذا الشرط مع استبعاد لزومه
لوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الاولى ويستعمل لهذا المعنى لولا ايضا
نحو لولا اكرامك اياي لاثنيت عليك يعني اثني عليك على تقدير عدم الاكرام
فكيف على تقدير وجوده اذ لا فرق في المعنى بين قولنا لولا ولو الداخلة
على النفي انتهى وانت خبير بانه على هذا التوجيه يكون كلمة لو مستعملة في غير
معناها الحقيقي اذ كما عرفت انها موضوعة للشرطية في الماضي بمعنى تعليق
مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط الموجب للقطع

بانتفاء الجزاء فاذا استعملت في لزوم الجزاء وثبوته دائما يكون مستعملة في نقيض
معناها الحقيقي وكذا لفظة ان لو استعملت في هذا المعنى اي لزوم الجزاء دائما
يكون مستعملة في غير معناها الحقيقي لانها وضعت للدلالة على ترتب الجزاء على
الشرط مع الشك في وجود الشرط وعدمه بمعنى ان الشرط ان وجد وجد معه الجزاء
وان لم يوجد لم يوجد نظرا الى المفهوم مع كون الشرط مما امكن ان يوجد وان لا
يوجد فيكون الجزاء ايضا كذلك اي قد يوجد اذا وجد الشرط وقد لا يوجد اذا لم يوجد الشرط
فاذا استعملت للدلالة على وجود الجزاء دائما سواء وجد الشرط او لم يوجد كانت مستعملة
في غير ما وضعت له ومنها ما ذكره بعضهم وهو ان لو هنا بمعنى ان اي استعملت للدلالة
على ترتب الجزاء على الشرط دائما من دون دلالتها على انتفاء الشرط فالمراد ان صهيبا
وان كان من شانه ان يخاف من الله وان لا يخاف منه الا ان علم خوفه لا ينفك من عدم
عصيانه بل هو في حسن الحال بحيث لو لم يخف الله اصلا لم يعصه في شيء من اوقات عدم
خوفه ولا يخفى انه على هذا الاستعمال اي استعماله بمعنى ان لو اعتبر المفهوم ليدل على ان
صهيبا لو خاف الله عصاه وهذا فاسد لان الغرض مدحه بعدم العصيان اصلا و
لو لم يعتبر يجعله من قبيل قوله تعم ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ليرجع
الى المعنى الاول اذ المراد ح ان اعتبار المفهوم انما هو اذا لم يكن للشرط فائدة سواه و
هنا وجدت فائدة اخرى هي ان عدم الخوف الذي لا يناسب ترك المعصية اذا وجد
في صهيب كان سببا له فكيف اذا وجد فيه الخوف الذي هو يناسبه وظاهر ان المعنى ح يرجع
الى المعنى الاول هذا وكان ما ذكره الشيخ عز الدين عبد السلام من ان الشيء الواحد قد يكون
له سببان فلا يلزم من عدم احدهما عدم الاخر وكذلك ههنا فان الناس في الغالب انما لم يعصوا
لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عصوا فاخبر رسول الله صلى الله عليه وآله ان صهيبا ليس كذلك بل هو ممن
اجتمع له سببان لترك المعصية الخوف واجلال الله تعم فاذا لم يوجد احدهما وهو الخوف

لم يصدر منه المعصية ايضا لاجل الاجلال يرجع الى المعنى الاول واما ما ذكره شمس الدين
الخنري وشاهي من ان لو هنا لمطلق الربط بل ادعى انها في اصل اللغة للربط وانما اشتهرت
في العرف فيما ذكروه والحديث انما ورد بالمعنى اللغوي لها فهو راجع الى المعنى الثاني اوظاهر
ان الربط بين الشرط والجزاء انما يرجع الى ترتبه عليه كما هو مدلول لفظة ان ومنها ما ذكره
بعضهم من ان الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ومنها ما ذكره بعضهم وهو انه
من ان لو في الخبر والاية على اصلها من تقدير انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط وبيانه ان
الجزاء هنا هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف مثلا فيجوز ان يكون هذا اي عدم
العصيان المرتبط بعدم الخوف منفيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا وكذا في
قولنا لو اهنتني لاثنيت عليك يجوز ان يكون المنفي هو الثناء المرتبط بالاهانة
بناء على ان الثابت هو الثناء المرتبط بالاكرام ويرد على هذا التوجيه ان الارتباط
بالشرط غير معتبر في مفهوم الجزاء وانما يجيء ذلك من قبل ذكر الشرط اذ لو اعتبر الارتباط
بالشرط في مفهوم الجزاء لكان تقييده بالشرط تكرارا كما انا قلنا لو جئتني لاكرمتك اكراما
مرتبطا بالمجيء ونحن نعلم قطعا ان المنفي في قولنا لو جئتني لاكرمتك هو نفس الاكرام لا
الاكرام المرتبط بالمجيء وليس كل ما له دخل في لزوم شيء لشيء او ثبوته له يجب ان يكون
ملاحظا للعقل عند الحكم وقيدا لذلك الشيء وانت تعلم ان الارتباط اذا لم يكن
معتبرا في مفهوم الجزاء بحسب اللغة والعرف فاذا جعل الجزاء للفظة لو هو الجزاء
المقيد بالارتباط بالشرط لم يكن لو مستعملة في معناها الاصلي وبالجملة تصحيح هذه
الامثلة مع ابقاء لو على معناها الاصلي غير ممكن فالاولى صرفها عن الظاهر وحملها
على التجوز كما في الوجوه السابقة وامثالها وان كان هو الوجه الاول الذي
يرجع اليه اكثر الوجوه في الا ان الاظهر عندي ان لو كما قد يستعمل لمجرد اللزوم
والربط بين الشيئين كذلك قد يستعمل لقطع الربط كما في لو لم يكن زيد عالما

لاكرم

لاكرم جوابا لقول من يقول اذا لم يكن زيد عالما لم يكرم فانه لما جعل عدم الاكرام
مرتبا على عدم العلم واوقع الارتباط بينهما فرد عليه بقطع هذا الارتباط في زيد
بانه لو لم يكن عالما لاكرم ايضا لشجاعته مثلا او سخاوته او غير ذلك من صفاته الفاضلة
وكذلك الحال في الخبر والاية فانه لما كان المعروف الغالب عند الناس ان يرتبط
عدم عصيانهم بخوف الله فقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك في صهيب وقال انه ممن لو
لم يخف الله لم يعصه ايضا ذلك لما كان الغالب على الاوهام ان الاشجار كلها اذا
كانت اقلاما والبحار مدادا فاي شيء كتب بها تنفد فقطع الله تعالى ذلك الربط في
كلماته وقال انها لو كتبت بها لم تنفد والظاهر ان قوله سبحانه ولو جعلناه ملكا لجعلناه
رجلا من قبيل لو لم يخف الله لم يعصه يعني لو جعلنا الرسول ملكا لكان في صورة رجل
فكيف اذا كان انسانا ويحتمل ان يكون لو فيه على اصلها من انتفاء الشرط والجزاء اي لو
جعلنا الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل فما يفيد بالنظر
الى اصل معناها ان الرسل اليهم لما لم يكن ملكا لم يكن الملك في صورة رجل والامر
كذلك هنا واما قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا فالفقرة الاولى
لفظ لو فيها على اصلها واما الثانية فالظاهر انها من قبيل لو لم يخف الله لم يعصه فيجب ان
يوجه بما وجه به الا انه يرد هنا اشكال اخر وهو ان مجموع القضيتين كما هو الظاهر كلام واحد
اي بينهما اتصال وارتباط وليست الثانية جملة مبتداة وعلى هذا يكون الاية على صورة
قياس اقتراني على هيئة الشكل الاول فيجب ان ينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهذا
باطل لانه على تقدير ان يعلم منهم خيرا لا يحصل منهم التولي بل يحصل منهم الانقياد
واجاب عنه بعضهم بان القضيتين مهملتان اذ كلمة لو للاهمال والمهملة في قوة الجزئية
وكبرى الشكل الاول يجب ان تكون كلية ولو سلم فانهما ينتجان لو كانتا لزوميتين

وهو ممنوع ولو سلم فاستحالة النتيجة ممنوعة لان علم الله فيهم خيرا محال اذ لا خير فيهم والمحال
جاز ان يستلزم المحال وفساد هذا الجواب ظاهر لان لفظة لو لم يستعمل في فصيح الكلام في
القياس الاقتراني وانما يستعمل في القياس الاستثنائي المستثنى فيه نقيض التالي لانها
لامتناع الشيء لامتناع غيره وكيف يجوز ان يعتقد في كلام الحكيم انه قياس اقتراني
اهملت فيه شرائط الانتاج واي فائدة يكون في ذلك مع ان تركيب القياس لا يكون الا
لحصول النتيجة واجاب بعض اخر بان القضيتين ليستا كلاما واحدا بل الثانية جملة
مبتدأة فالاولى اعني قوله لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم واردة على قاعدة اللغة
يعني ان سبب عدم الاسماع عدم العلم بالخير فيهم والثانية اعني قوله ولو اسمعهم
لتولوا كلام اخر ابتداء به بعد تمام الاول وهو على طريقة لو لم يخف الله لم يعصه
يعني ان التولي لازم على تقدير الاسماع وكيف على تقدير عدم الاسماع فهو دائم
الوجود ويجوز ان يقال ان التولي منفي بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل
لو لان التولي هو الاعراض عن الشيء وعدم الانقياد له فعلى تقدير عدم اسماعهم
ذلك الشيء لم يتحقق منهم التولي والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقق الانقياد
له لا يقال انتفاء التولي حسن وقد ذكر ان لا خير فيهم لانا نقول لا نسلم ان انتفاء التولي
بسبب انتفاء الاسماع خير وانما يكون خيرا لو كان من اهله بان اسمعوا شيئا ثم
انقادوا له ولم يتعرضوا وهذا كما يقال لا خير في فلان لو كان به قوة لقتل المسلمين فان
عدم قتل المسلمين بناء على عدم القوة والقدرة ليس خيرا لو اورد على هذا التوجيه
ايضا بان الاشكال باق بحاله اذ مع جعل القضية الاخيرة جملة مستأنفة غير مرتبطة
بالاولى وحقية المقدمتين الشرطيتين يكون استلزام علم الله الخير فيهم للاسماع و
استلزام الاسماع للتولي ثابتين فيلتئم منهما قياس اقتراني هكذا ان علم الله فيهم
خيرا لاسمعهم وان اسمعهم لتولوا والنتيجة ان علم الله فيهم خيرا لتولوا فيلزم المحذور

وهو

وهو كذب احدى المقدمتين وفيه ان الاسماع الماخوذ في المقدمة الاولى هو الاسماع
مع علم الخير فيهم والماخوذ في الثانية هو الاسماع من دون علم خير فيهم فالوسط
فيهما مختلف فلا يتكرر وهذا التوجيه مما لا باس به ويمكن ان يوجه بتوجيه اخر لا يرد
عليه ايضا شيء وهو ان يؤخذ لو بمعنى ان كما جوزوه بل هو قياس عند المبرد وتابعيه
قالوا ان لو في قوله صلى الله عليه وسلم اطلبوا العلم ولو بالصين بمعنى ان وعلى هذا يكون المراد من الاية
لو علم الله امرا هو في شانهم وبالنسبة اليهم خيرا لاسمعهم ذلك الخير مع علمه بانه لا
ينفعهم ذلك الاسماع فلو اسمعهم لتكميل الحجة عليهم ولتشديد التنكيل في حقهم لتولوا
فلا يكون لو ح بمعنى امتناع الشيء لامتناع غيره بل يكون لمجرد ترتب شيء على شيء اخر
ممكن الوجود وح يتحقق قياس اقتراني صحيح هكذا ان علم الله امرا هو خير لهم لتولوا عنه
وهذا صحيح لا يرد عليه شيء وقد وجه الاية بوجوه اربعة اخرى اولها ان تقدير الاية
لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم اسماعا نافعا ولو اسمعهم اسماعا غير نافع لتولوا وثانيها
ان التقدير في المقدمة الثانية ولو اسمعهم على تقدير عدم علم الخير فيهم لتولوا وثالثها
ان التقدير لو علم الله فيهم خيرا وقتا ما لاسمعهم ولو اسمعهم وقتا ما لتولوا بعد
ذلك ورابعها ان التقدير لو علم الله فيهم خيرا ما كالاستماع لما يلقى اليهم لاسمعهم ولو
اسمعهم لتولوا اي لم ينقادوا له ولا يخفى ان معنى الاولين على اختلاف الوسط والاخيرين
على اتحاده وضعفهما لا يخفى ويمكن ان يرجع بعضها الى بعض الوجوه السابقة كالثاني الى
الثاني والاخير الى الثالث في المثل حدث امرأة حديثين فان لم تفهم فاربع وقد اختلف
في معنى قوله فاربع فقيل المراد منه اربع مرات اي ان لم يفهم الحديث فكرره اربع مرات وقيل
امر بمعنى كف اي ان لم تفهم حديثي فامسك ولا تتكلم بعد معها وقيل امر بمعنى اضربها بالمربعة اي لم يفهم
فاضربها بها حتى تلتفت اليه وتفهم وبعضهم نقل هذا المثل بهذا النحو حدث حديثين امرأة فان
ابت فاربعة وهذا لا يناسب الاخيرين بوجه بل يشير من التفاسير الثلثة الا الاول ولا يخفى من وجوه
اذ لا نظير منها حقيقة الحال فيه وله قضية مشهورة لا استحضر في الان كيفيتها وربما اشير اليها

فيما بعد بعد عثوري عليها **فائدة لغوية** الفرق بين الجمع واسم الجمع ان
الجمع هو الموضوع للآحاد المجتمعة دالا عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف سواء كان
له لفظ واحد يستعمل كرجال وأسود او لم يكن كأبابيل واسم الجمع هو الموضوع لمجموع
الآحاد دالا عليها دلالة المفرد على جملة اجزاء مسماه سواء كان له واحد من لفظه
كركب وصحب او لم يكن كقوم ورهط وحقيقة الفرق على هذا ان دلالة اسم الجمع
على الآحاد انما هو في ضمن دلالته على الجميع من حيث هو مجموع فدلالته على المجموع من
حيث هو مجموع بالمطابقة وعلى الآحاد بالتضمن واما دلالة الجمع على الآحاد فانما
هو على سبيل الاستغراق الافرادي بمعنى ان دلالته عليها ليست في ضمن دلالته على المجموع
من حيث هو مجموع بل انما يدل عليها اولا بالمطابقة اذ قولنا زيدون بمنزلة زيد وزيد
وزيد وكان دلالة هذه الجملة على الافراد من حيث هي افراد بالمطابقة فكذلك
دلالة الجمع الذي هو بمعناها ولا يخفى ان هذا الفرق ليس مما يمكن لنا ان نعرف به الفرق
بين الجمع واسم الجمع بل بعد معرفتنا بتصريحهم بان هذا جمع او اسم جمع يمكن لنا الفرق
بالنحو المذكور هذا واما اسم الجنس فهو الموضوع للحقيقة ملغى فيه اعتبار الفردية ولا يخفى الفرد
بانتفائه ففرقه عن الجمع واسم الجمع ظ لاعتبار الفردية فيهما صريحا او ضمنا واما
النكرة فهو الفرد الواحد المنتشر ففرقه عن الثلثة ظ واسم الجنس غالبا يفرق بينه
وبين واحده بالتاء كتمر وتمرة وكماء وكماة مما اشتهر نسبته الى النبي صلى الله عليه وآله
قول فاطمة خير نساء امتي الا ما ولدته مريم ولا يخفى ما فيه من الابهام والاشكال
على فرض صحته لانه يحتمل الا بمعنى الواو العاطفة فان لفظة الا قد جاءت في كلام
العرب بمعنى الواو كما هو مصرح به في مغني اللبيب وغيره ويقدر بعدها جملة سبقتها

لدلالة الواو عليها فيصير الكلام هكذا فاطمة خير نساء امتي وخير نساء امة ما ولدته مريم
والمراد بما ولدته مريم هو عيسى على نبينا وآله وعليه السلام وكان الاصل ان يقول من ولدته
مريم الا ان استعمال ما في ذوي العقول في الكلام شايع وتخصيص امة عيسى بالذكر لاجل
ان النسوان الصالحة العابدة كانت في امته اكثر منهن في امم ساير الانبياء ويمكن على بعد
ان يحمل الا بمعناها الاصلي ويحمل لفظة ما عبارة عن امراة ويكون في الكلام تعليق على ما هو
في حد الممتنع حتى يكون المعنى فاطمة خير نساء امتي الا امراة ولدتها مريم ام عيسى على ان يكون
الاستثناء منقطعا او مثل مريم في امتي على ان يكون الاستثناء متصلا وعلى التقديرين يكون
الكلام من باب التعليق على المحال لعدم تولد امراة من مريم او مثلها في امة من الامم ولا يخفى
ما فيه من غاية البعد والتكلف في دعاء الالجاء من الصحيفة السجادية نحو المضطرين
اللذين اوجبت اجابتهم واهل السوء الذين وعدت الكشف عنهم ايجابه
اجابة المضطرين ووعده الكشف عن اهل السوء انما هو في قوله امن يجيب المضطر اذا
دعاه ويكشف السوء فان قيل ليس في الاية ايجاب وانما وقع كل من اجابة المضطر
وكشف السوء على سبيل الوعد فما وجه استنباط الامام الايجاب وتخصيصه باجابة
المضطر وتخصيص الوعد باهل السوء قلنا الوجه في ذلك اما ملاحظة صنعة بديعية هي
شبه الاشتقاق مع التفنن فانه لما ثبت ان الله تعالى لا يخلف الميعاد فيكون وعده ايجابا
ومعنى الكلمتين متحدا لكن اجرى الامام الكلام مرة على نهج شبه الاشتقاق فقال
اوجبت اجابتهم واخرى على وجه اليقين فاتى بما هو في صورة الوعد او وقوع
للاجابة في الاية جزاء للشرط والجزاء واجب الحصول عند حصول الشرط فاقترنت
بالايجاب واما كشف السوء فلما لم يكن جوابا للشرط بل كلاما مستانفا

على سياق ما بعده وهو قوله تعالى ويجعلكم خلفاء الارض اقترن بالوعد جريا على
مقتضى اصل الكلام وظاهر اللفظ مع قطع النظر من ان الوعد منه ايجاب وهذا
اذا بني الكلام على الاقطاع واما اذا قدر الشرط في قوله ويكشف السوء ايضا فالجواب
هو الاول قال الله تعالى في سورة النحل والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا
وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون وفيه سؤالان الاول كيف عبر عن
الاصنام بالواو والنون فقال يخلقون مع ان الجمع بهما من يعقل والاصنام جمادات
لا شعور لها الثاني اي فائدة في قوله سبحانه في وصف الاصنام غير احياء بعد قوله
اموات وهو تكرار الجواب عن الاول انهم سموا الاصنام آلهة وعبدوها واجروها
مجرى اولي العلم فبيع التعبير عنها بما يعبر به عنهم اعني الجمع بالواو والنون فيكون صدور
الكلام على وفق معتقدهم لا يقال ان معتقدهم اذا كان خطأ باطلا تقتضي الحكمة ان لا
يصدر الكلام على وفقه اذ صدوره على وفقه يوهم كونه حقا وصوابا وذلك يوجب
تقريرهم على خطائهم لانا نقول الغرض عن الخطاب الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم
عليه وخلاف معتقدهم ومفهومهم لم يفهموا ان المراد هو الاصنام بل ظنوا ان المراد غيرها
من الجماد وعن الثاني ان الفائدة في ذكر غير احياء الاشارة الى انها اموات لا يعقب
موتها حيوة كالنطفة والبيضة فلو لم يذكر غير احياء بعد قوله اموات امكن ان يتصور انها
اموات في الحال ولكن من شانها الحيوة في وقت تعقبها بذلك حتى يثبت انها لا تتصف
بالحيوة قط فكانه قيل اموات في الحال غير احياء في المآل ويمكن ان يقال انه قال غير
احياء ليعلم انه اراد انها اموات في الحال الا انها سيموت حتى يكون الاطلاق على التجوز
كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وخبر مشكل منسوب الى امير المؤمنين عليه السلام
وهو انه سئل هل رايت في الدنيا رجلا فقال رايت رجلا وانا الى الآن اسئل عنه

فقلت له من انت فقال انا الطين فقلت من اين فقال من الطين فقلت الى اين
فقال الى الطين فقلت من انا فقال انت ابو تراب فقلت انا انت فقال حاشاك
حاشاك هذا من الدين في الدين انا انا وانا انا انا ذات الذوات والذات
في الذوات للذات فقال عرفت فقلت نعم فقال امسك اقول ما ذكره عليه السلام من
سره الملكوتي اعني نفسه القدسية مع هيكله الناسوتي اعني جسده الشريف وحاصله انه لما
سئل هل رايت في الدنيا رجلا كذلك واراد به هيكله الشريف المتعلق بروحه القدسي ثم
قال وانا واراد بلفظة انا نفسه المجردة الملكوتية اسئل من بدو الحمل الى هذا الوقت هذا
الرجل الذي هو جسده الشخص الشريف وهذا الكلام كناية عن دوام التعلق بين الروح
والبدن فان الروح لم يزل له تعلق بالبدن ونظر اليه لانه بيت غربته ومسكن كربته ومركب
سيره وسرير تحصيله ثم بين ما وقع بينهما من المخاطبات باللسان الحالي والنطق النفس
الامري فقلت له اي للجسد من انت فقال انا الطين الى قوله الى الطين وهذه الفقرات
ظاهرة لا ريب فيها اذ البدن جسم ارضي ترابي وقد خلق من التراب ورجوعه ايضا الى التراب
ثم لما اقر الجسد بالعجز والذلة والمسكنة وكونه من التراب الذي هو اوضع الاشياء وانزلها
ت له وقال من انا فقال ابو تراب اي انت قيم الجسد ومربيه والمتصرف فيه ثم
لما كان غاية التعلق بينهما موهما للوحدة والاتحاد قال له وقال له انا انت اي انا شملك
تراب ومركب بيت فاجاب بما هو الرافع من تنزيه الروح وتعاليه من ان يكون عين البدن
فقال حاشاك حاشاك اي انت منزه من ان يكون مثلي اذ النور لا يكون ظلمة وهذا التقديس
وتعاليك من العينية والاتحاد من الامور الدينية الثانية في الدين وقوله انا انا في فيه
اشكال لانه من كلام الجسد كما هو مقتضى السوق وظاهر قوله انا ذات الذوات

الخ من اوصاف الروح ولو اريد دون الجسد وعلى هذا فالظاهر ان يجعل ذلك من
كلام الجسد كما هو مقتضى السوق ولكن يقرا انا في المرة الاولى والثالثة مشددة بمعنى
كيف اي اني وكيف يتصور في حقي لفظة انا بان اعبر عن ذاتي بانا كما انت تعبر عن
حقيقتك بها مع ان العينية والاتحاد فرع ان يمكن لي ان اعبر عن حقيقتي بلفظة
انا لان اصل الانسان وحقيقته ولبه هو ما يعبر عنه بانا وهذا انما يتاتى في
حق الروح الذي هو اصل الانسان وحقيقته والجسد امر خارج عن حقيقته
وجوهره وانما تعلق به الاصل تعلق تدبير وتصرف لتوقف فعله في هذا العالم
عليه فاذا كان حقيقة الانسان واصله هو الروح فهو الحري ان يعبر عن ذاته
بانا والبدن لخروجه عن حقيقته لا يمكن ان يعبر عن ذاته بها فاذا لم يمكن للبدن
لانه الروح الذي هو امكان التعبير بانا لم يمكن الاتحاد بينهما فالجواب انما
هو بالمغايرة ونفي العينية والاتحاد ولكن بنفي لازم الاتحاد ثم صرح ثانيا
للتاكيد بذلك وبجلة عدم جواز امكان التعبير عن نفسه بانا قال واني انا اي كيف يتصور
في حقي التعبير عن ذاتي بانا مع ان انا ذات الذوات والذات في الذوات للذات
اي مع ان انا اعني الحقيقة هنا اي الحقيقة العلوية المرتضوية ذات للذات اي
الذات الالهية تاوحد بواسطته ذوات الاشياء لان حقيقته متحدة مع الحقيقة
المحمدية صـ كما قال صـ انا وعلي من نور واحد والحقيقة المحمدية هي الفيض الاول الذي
انتشر منه ساير الفيوضات والمخلوق الاول الذي صار واسطة لايجاد المخلوقات
كما قال صـ اول ما خلق الله نوري او روحي ومن هنا يظهر سر قوله تعالى خطابا بالنبي صـ
كما في الخبر القدسي لولاك لما خلقت الافلاك ولولا علي لما خلقتك اذ عدم
علي كان مقتضيا لعدمه صـ نظرا الى اتحاد نورهما وقوله والذات في الذوات

للذات معناه اي الذات المخصوص الذي هو ذات الذوات في جملة الذوات مخصوص
بكونه للذات اي الذات المطلقة الالهية اي انه من بين الذوات صادر بلا واسطة عن
الذات الالهية لانه اول ما خلق كما مر وفي بعض النسخ لم يوجد لفظة الذات بل العبارة
هكذا وانا ذات الذوات في الذوات للذات اي انا ذات الذوات في الذوات
التي للذات فانه بما ذكران انا هنا ذات الذوات توهم كونه ذات جميع الذوات
حتى الذات الواجبية فدفع ذلك بانه ذات الذوات في الذوات الصادرة عن
الذات الالهية ثم قال عرفت اي عرفت اني عليا مخلوق لله تعالى ولكن اشرف
مخلوقات الله واولها وسر الله ونوره الاول المتحد مع نور نبيه فلما قال نعم
عرفت ذلك قال فامسك اي تثبت على ذلك وتيقن بان عليا قال النبي صـ
مصنوع ومثله وشبهه وهو افضل الخلق بعده فهو الحري بنيابته وخلافته ولا
يليق بذلك غيره فليس الها كما يقوله المفرطون ولا دعيه لفلان وفلان كما يقوله
المفرطون فقد ثبت بذلك كفر المشرك الغالي والمبغض القالي وظهر حقية النمط
الاوسط الموالي التالي ويمكن ان يجعل هذا الخبر من باب مخاطبته بدنه الشريف
مع نفسه القدسية وحاصله انه لما سئل عنه هل رايت رجلا كاملا في الانسانية
فقال والقائل هو البدن رايت رجلا واراد به نفسه القدسية وقوله اني الى
الان اسئل عنه اشارة الى ما مر من غاية التعلق بين البدن والنفس وقوله فقلت
له من انت الى قوله الى الطين حاصله انه لما سئل البدن عن نفسه القدسية من
انت فقال انا الطين واراد به اصل الاشيا ومادتها فان الطين والطينة يطلق
على الاصل والمادة فانه عـ لاتحاد روحه مع الروح المحمدي صـ يكون اول المخلوقات
وهو واسطة الايجاد ومنشا نشر الفيوضات فهو مادة الاشيا واصلها ولما

قال له من اين فقال من الاصل والمادة واراد به اصل كل شيء ومنشاه وهو
الله سبحانه لانه كما عرفت صدر عنه بلا واسطة وبذلك يعلم معنى قوله الى اين وقوله
في الجواب الى الطين فان حاصله ان مرجعي الى الاصل وقوله فقلت من انا فقال
ابو تراب معناه ان البدن لما سئل عن نفسه القدسية من انا فقال انت ابو تراب
اي منتسب الى هذا العالم الدنيوي وفعلك تدبير هذا العالم والتصرف فيه
لا في عالم الانوار وعلى هذا لا يبقى اشكال في باقي الكلمات اذ لما سئل البدن عن
النفس من العينية والمغايرة بينهما فاجاب النفس بالمغايرة وقال انت تبعد ان تكون
مثلي انا انا وهذا اشارة الى ان حقيقتي مخصوصة بحقيقتي ويستحيل ان تكون ذاتك صاحب
على حقيقتي والمحصل ان انا انا وانت انت ولا اتحاد بيني وبينك ثم اكد ثانيا ذلك
وقال انا انا ثم اشار الى وجه المغايرة بقوله انا ذات الذوات الى اخره كما تقدم
تنبيه مما يمتحن به الطلبة في علم النحو السوال عن الاخبار بالذي فيقال مثلا كيف
يخبر عن زيد بالذي في قولنا ضربت زيدا والقاعدة في هذا الاخبار ان يصدر الذي و
يجعل موضع المخبر عنه ضمير لها اي لكلمة الذي ويوخر المخبر عنه خبرا لها فالجواب ان المثال المذكور
الذي ضربته زيد وكذلك يجوز الاخبار بالالف واللام التي بمعنى الذي ولكنه في الجملة الفعلية ليصح بناء
اسم الفاعل والمفعول منها دون الاسمية لعدم صحة ذلك البناء منها فهو نحو زيد قائم يمكن ان
يخبر عن زيد بالذي في الذي هو قائم زيد ولا يمكن ان يخبر عنه بالالف واللام فلا يجوز ان يقال الهو
قائم زيد بخلاف الجملة الفعلية نحو ضربت زيدا فانه كما يجوز الاخبار عن زيد فيها بالذي يمكن ان يخبر
عنه فيها ايضا بالالف واللام ولكنه لما ثبت ان اللام لا يدخل على الجملة الفعلية فلا بد من تصرف
فيها بان يسبك من الجملة الفعلية ما يصلح صلة للام والمسبوك الذي يصلح لها هو اسم الفاعل والمفعول
فاذا اخبر عن زيد في ضرب زيد على المعلوم يقال الضارب هو زيد وعلى المجهول يقال المضروب

هو زيد وقد علم مما ذكر ان الاخبار بالذي يتوقف على شروط اربعة احدها تقدير الجملة بالموصول مبتدا
وثانيها صحة تاخير الاسم الذي اريد ان يخبر عنه خبرا وثالثها وضع ضمير موضع ذلك الاسم ورابعها
كون الضمير عايدا الى الموصول فاذا تعذر واحد منها لم يصح الاخبار ولاشتراط هذه الامور تختلف
الالفاظ والكلمات في صحة الاخبار عنها بالذي وعدمه وفي كيفيته ليسئل عن ذلك امتحانا فنحن نشير
هنا الى ما لا يصح الاخبار عنه بالذي من الكلمات والتراكيب ليسهل للناظرين الجواب عنه اذا لم يجد
المقام وياتي في تضاعيفها الاشارة الى بعض التراكيب التي تصح المشكلة فنقول لا يصح الاخبار
بالذي لضمير الشان وكم الخبرية ومثلهما فلو سئل وقيل كيف يخبر بالذي عن هو في قولنا هو
زيد قائم قلنا لا يصح الاخبار بالذي عنها لانها ضمير الشان وضمير الشان يجب تصدره ولو اخبر
عنه بالذي وقيل الذي هو زيد قائم هو لزم تقدير الجملة بالذي وتاخير ضمير الشان عن الجملة وهو ممتنع
لوجوب تقديمه عليها فيمتنع تقديرها بالذي وكذا لو سئل كيف يخبر بالذي عن كلمة كم الخبرية
في قولنا كم عندي درهما قلنا لا يصح الاخبار بها عنها بمثل ما ذكر الثاني عن الحال و
التمييز والمنفي بنفي الجنس لكونها نكرات وكون الضمير معرفة فلا يمكن وضعه موضعها فلو قيل
في نحو جاءني زيد راكبا ونحو زيد حسن وجها ونحو لا رجل في الدار كيف يخبر عن قولنا راكبا
ووجها ورجل بالذي قلنا لا يصح في شيء منها هذا الاخبار اذ لو اخبر عنها بالذي وقيل
الذي جاءني زيد هو راكب والذي زيد حسن هو وجه والذي لا في الدار هو رجل لزم
وقوع الضمير موضع الحال او التمييز او المنفي بنفي الجنس وهو ممتنع اذ يلزم كون الضمير حالا
او تمييزا او منفيا بنفي الجنس وهو غير جائز وكذا يمتنع الاخبار عن المجرور برب لانها لازمة
للتنكير والضمير معرفة فلا يقع موقعها فلو قيل كيف يخبر عن رجل في قولنا رب رجل ياتيني
قلنا يمتنع الاخبار عنه اذ لو قيل الذي رب هو ياتيني رجل وقع الضمير مدخولا لرب و
هو غير جائز فان قيل رب قد يدخل على المضمر نحو ربه رجلا فلا يمتنع اضمار المجرور برب
قلنا هو شاذ لا يقاس عليه الثالث عن الموصوف بدون الصفة والصفة بدون

الموصوف فلا يجوز في ضربت زيدا العالم ان يخبر بالذي عن زيد بدون العالم ولا عن
العالم بدون زيد لاستلزامه وقوع الضمير صفة او موصوفا اذ لو قيل في المثال المذكور
الذي ضربته العالم زيد وقع الضمير موصوفا ولو قيل الذي ضربت زيدا هو العالم
وقع هو صفة لزيد وهو غير جائز بخلاف ما اذا اخبر عن مجموعهما فانه جائز لعدم المانع
فيقال في الاخبار عن المجموع في المثال المذكور الذي ضربته زيد العالم الرابع عن المضاف
دون المضاف اليه لاستلزامه اضافة المضمر الى شيء فلو سئل كيف يخبر بالذي عن غلام في
قولنا جاء غلام زيد قلنا لا يجوز ذلك اذ لو قيل الذي جاء هو زيد غلام لزم اضافة
هو الى زيد وهو غير جائز ويجوز الاخبار عن المضاف اليه دون المضاف لعدم المانع
فيقال في الاخبار عن زيد في المثال المذكور الذي جاء غلامه زيد الا اذا كان مجموع
المضاف والمضاف اليه علما كسام ابرص لكبار الوزغ فانه يمتنع ح الاخبار عن المضاف
اليه فقط لانه بمنزلة حرف من الكلمة هذا واعلم ان المضاف اليه لو كان مركبا عن عشرة
ونيفها اي ركب عشرة ونيفها وقيل اثني عشر وثلاثة عشر الى تسعة عشر وجعل هذا المركب
اعني ثلثة عشر مثلا مضافا اليه لاسم الفاعل المشتق من العدد كالثالث والرابع بان يضاف
هذا الاسم الى المركب المذكور وتقول ثالث ثلثة عشر لا يكون المضاف ح اعني الثالث الا
واحدا من المضاف اليه اعني ثلثة عشر اذ المقدر ثالث عشر ثلثة عشر بمعنى انه واحد منهم وليست
هذه الاضافة بمعنى التصيير اي بمعنى ان الثالث مصير اثني عشر ثلاثة عشر لان ذلك
اي التصيير مختص بالعشرة فما دونها اذ يقال هذا عاشر التسعة ويراد انه مصير التسعة عشرة
واما في نيف العشرة لو اشتق منه اسم الفاعل واضيف اليه فلا يكون الاضافة الا
بمعنى انه واحد منهم والحاصل ان كل اسم فاعل مشتق من العدد اذا اضيف الى هذا
العدد الذي اشتق منه اي الذي يوافقه كالثالث اذا اضيف الى الثلثة والرابع
اذا اضيف الى الاربعة فانه يكون بمعنى واحد منهم سواء تركب هذا العدد مع العشرة

فيقال ثالث ثلثة عشرة او لا فيقال ثالث ثلثة عشر اذ التصيير انما يكون في المضاف الى الاقل
نحو رابع ثلثة واذ علمت ذلك فاعلم انه اذا اخبر عن المضاف اليه في نحو ثالث ثلثة عشر
اعني ثلثة عشر وجب رد المضاف اليه المحذوف وهو عشر من ثالث عشر فيقال في الاخبار
عن الذي في قولنا هذا ثالث ثلثة عشر الذي هذا ثالث عشرهم ثلثة عشر لان علة حذف
المضاف اليه وهو عشر من ثالث عشر كراهة اضافة الاسم المركب من اسمين الى اسم اخر
هو ايضا مركب من اسمين لاستلزام ذلك الطول فحذفوا الثاني من الاول ولما اقيم
الضمير مقام الاسم المركب الثاني ذهب تلك الكراهة اعني علة الحذف فوجب رد المحذوف
ثم الاخبار عن المضاف اليه في مثل ثالث ثلثة عشر وفي كل ما اضيف الى المساوي نحو ثالث
ثلثة ورابع اربعة وبالجملة في كل ما ليس بمعنى التصيير بل يكون بمعنى ان المضاف واحد من المضاف
اليه يتعين ان يكون بالذي ولا يجوز ان يكون باللام لانه لا يكون الجملة اسمية ولا يكون بمعنى
الفعل فلا يجوز الاخبار فيه باللام واما الاخبار عن المضاف اليه في مثل رابع ثلثة اي
في كل اسم فاعل مشتق من العدد مضاف الى ما دونه فيجوز ان يكون باللام كما يجوز ان يكون
بالذي لانه كما عرفت بمعنى التصيير فمعنى قولنا هذا رابع ثلثة انه مصير الثلثة اربعة ولا يكون
ذلك اي التصيير الا فيما دون العشرة واذا كان بمعنى التصيير وكان رابع الثلثة بمعنى مصير الثلثة
اربعة يكون له فعل يوخذ منه هذا الاسم المشتق فان رابعا ح يكون ماخوذا من ربعت الثلثة
اي صيرتهم اربعة ففي مثل هذا رابع الثلثة كما يجوز الاخبار عن المضاف اليه فيه بالذي بان يقال
الذي هذا رابعهم ثلثة يجوز الاخبار عنه فيه باللام بان يقال الرابعهم هذا ثلثة ولا يمكن ان يقال
الفاعل من نيف العشرة لانه ليس ماخوذا من الفعل حتى يشتق منه اسم الفاعل اذ الماخوذ منه
من الفعل فرع ان يكون بمعنى التصيير وقد عرفت ان ثالث ثلثة عشر ليس بمعنى التصيير
حتى يتحقق فعل ويوخذ منه اسم الفاعل فلا يجوز فيه الاخبار باللام وبعضهم منع الاخبار
باللام في الاول ايضا اعني في مثل رابع ثلثة لان الاخبار باللام يتعين ان يكون في الجملة

الفعلية صريحا والمثال المذكور جملة اسمية فلا يجوز فيه الاخبار باللام كما في نحو زيد ضارب
مع كونه ماخوذا من الفعل قطعا فكيف في اسم الفاعل بمعنى العدد وفيه نظر اذ الاخبار
في قولنا زيد ضارب اما عن زيد فكما يجوز بالذي بان يقال الذي هو ضارب زيد فلا مانع
ان يكون باللام ايضا بان يقال الضارب هو زيد او من ضارب فلا يجوز باللام لعدم امكان
دخولها على زيد فالقياس غير صحيح اذ المفروض الاخبار باللام في مثل هذا رابع ثلثة
عن المضاف اليه اعني ثلثة فلا مانع من ان يقال الرابعهم هذا ثلثة بل الظاهر من كلام الاخفش
جواز الاخبار باللام عن المضاف اليه في الاول ايضا اعني في مثل هذا ثالث ثلثة مع الاستهجان
لانه قال لو قلت انا ثاني اثنين استهجن الاخبار فيه عن الاثنين باللام بان يقال الثانيهما
انا اثنان ووجه الاستهجان فيه عدم الفائدة بخلاف ما لو قلت انا ضارب اثنين و
اخبرت عن اثنين وقلت الضاربهما انا اثنان ولا ريب في انه لا فرق بين انا
ثاني اثنين وبين هذا ثالث ثلثة فيجوز فيه ايضا مع الاستهجان ان يقال الثالثهما
هذا ثلثة وانت تعلم بانه لا فرق بين انا ثاني اثنين وبين انا ضارب اثنين فيما ذكر الا
في الاستهجان وعدمه اذ معنى الضاربهما انا اثنان ان الذي انا ضاربهما اثنان وليس المراد
من قولنا الثانيهما انا اثنان وبما ذكر ظهر انه ان ليس الاخبار باللام مختصا بالجملة الفعلية
صريحا لم يجز في شيء من الامثلة المذكورة والاجابة فيها جميعا من دون فرق بين رابع ثلثة
وثالث ثلثة يجوز ان يرجع اذ كما يجوز ان يرجع معنى الاول الى انه ربع الثلثة يجوز ان يرجع معنى
الثاني الى انه ثلث الثلثة ولذا قال الاخفش يجوز في انا ثاني اثنين ان يخبر باللام عن
انا فيقال الثاني اثنين انا لانه في المعنى الذي ثنى الاثنين انا وبذلك ظهر ان الاخبار في الامثلة
المذكورة عن كل من المضاف اليه فيها وما يقع مبتدأ فيها من لفظ هذا او انا او هو او غير
ذلك لا يجوز باللام مع ثبوت اختصاصها بالجملة الفعلية صريحا ويجوز مع عدمه وكفاية الارجاع

اليها الخامس عن المصدر العامل بدون المعمول نحو اعجبني ضرب زيد عمرا فانه لا يجوز ان يخبر بالذي
عن ضرب زيد بدون عمرو فلا يقال الذي اعجبني هو عمرا واضرب زيد لانه يبقى الا ان يعمل الضمير الذي
جعل في موضع ضرب زيد عمروا واعمال الضمير يمتنع واما الاخبار عن المصدر مع معموله فجائز فيجوز
ان يقال الذي اعجبني هو ضرب زيد عمروا السادس عن الاسم الذي يضارع الفعل و
يعمل عمله كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة سواء كان المخبر عنه هذا الاسم مع معموله او بدونه
ففي قولنا زيد ضارب عمروا لا يجوز ان يخبر بالذي عن ضارب ولا عن ضارب عمروا فيقال الذي زيد هو
ضارب او ضارب عمرو لانه بمعنى الفعل بل هو كالفعل في الحركات والسكنات والدلالة على
الزمان الماضي والمستقبل ووقوعه موقعه فلا يصلح للاخبار عنه بخلاف المصدر العامل نحو ضربي زيدا
حسن فانه يجوز ان يخبر عنه مع معموله بان يقال الذي هو حسن ضربي زيدا لان المصدر ليس جاريا مجرى
الفعل فيما ذكر فان قيل قد صرحوا بانه يجوز الاخبار عن منطلق في زيد منطلق بان يقال الذي
زيد هو منطلق مع ان منطلق اسم فاعل عامل لانه عامل في الضمير المستكن وهو فاعل له
واجيب عنه بان مثل المنطلق والضارب والمضروب وغير ذلك من المشتقات التي يقع خبرا
لاسم صفة لموصوف محذوف وهو الذات الموصوفة بالانطلاق فالمخبر عنه في الحقيقة هو
الموصوف الذي يسد الصفة مسده لا الصفة العارضة فيقال في الاخبار في المثال المذكور الذي
زيد هو الذات الموصوفة بالانطلاق ولو كان المخبر عنه مجرد الصفة العارضة المبهمة كانت
نكرة ولزم وقوع الضمير موقع النكرة وهو غير جائز وفيه انه لو سلم ان هذا الجواب جار
في اسم الفاعل العامل في المظهر ايضا فيقال في الاخبار عن ضارب عمروا في قولنا زيد ضارب عمروا
الذي زيد هو ذات ضارب عمروا السابع عما يلازم الظرفية نحو ذات يوم او المصدرية
نحو لبيك وسعديك وسبحان الله ومعاذ الله فانه يمتنع الاخبار عنها ورفعها على الخبرية
فلا يجوز ان يقال في اتيتك ذات يوم او في لبيك وسعديك او سبحان الله او معاذ الله

الذي اتيتك فيه ذات يوم او الذي قلت لبيك وسعديك او سبحان الله او معاذ الله
لانها للزومها الظرفية لا يجوز ان يقع خبرا للموصول لوجوب النصب فيها نظرا الى عدم
انفكاكها عن الظرفية ويجوز الاخبار عن الظرف غير ما ذكر اي غير ما يلازم الظرفية والنصب
فيجوز ان يخبر بالذي عن اليوم في قولنا صليت اليوم بان يقال الذي صليت فيه اليوم بناء
على جواز رفع الظرف وايقاعه خبرا واذا اخبرت عن الظرف يشترط اظهار لفظة في
بان يقال الذي صليت فيه لا الذي صليته وكذا يشترط اظهار اللام في المفعول له اذا اخبرت
عنه بالذي فاذا اخبرت عن تاديبا في قولنا ضربت زيدا تاديبا قلت الذي ضربت زيدا له
تاديب فانا اوجبنا اظهار اللام مع انه لم يكن لام في المخبر عنه لان شرط النصب في المفعول
له ان يكون مصدرا ولفظ التاديب مصدر فجاز ان ينتصب باضمار اللام بخلاف ما اذا وقع موقعه
ضمير فانه ليس مصدرا فيجب اظهار اللام وانت تعلم ان هذا الاخبار يوجب وقوع الضمير موقع النكرة
فتامل **الثامن** عن المصدر الذي حذف فعله وسد مسده نحو سبقا زيدا
فانه لا يجوز الاخبار عنه بالذي لانه سد مسد الفعل فكانه فعل فامتنع الاخبار عنه
واما المصدر الذي لم يسد مسد الفعل نحو الضرب حسن واعجبني الضرب ونحوهما فيجوز
الاخبار عنه لعدم المانع المذكور ولا يصح الاخبار عن المصدر الذي لمجرد التاكيد نحو ضربت
ضربا فانه لا يصح الاخبار عن ضربا بان يقال الذي ضربته ضرب لعدم الفايدة فيه بخلاف ما
اذا وصف وقيل ضربته ضربا شديدا فانه يجوز الاخبار عنه بدون قبح بان يقال الذي
ضربته ضرب شديد **التاسع** عن الضمير المستحق لغير كلمة الذي فانه يمتنع لتعذر الذي
لاستلزام ذلك عود الضمير اليها فيبقى ذلك الغير بلا ضمير ثم ذلك الغير الذي يستحق الضمير

اما مبتدا نحو زيد ضربته او موصوف نحو جاء رجل ضربته او موصول نحو الذي
ضربته زيد فان المستحق لهذا الضمير هو هذا الموصول المذكور لا الموصول الذي يخبر به
وفي الجميع لو اخبر عن الضمير بالذي رجع الضمير الى ما يخبر به من كلمة الذي دون زيد و
رجل والذي المذكور دون المخبر به **العاشر** عن الاسم المشتمل على الضمير المستحق
لغير الذي نحو قولك زيد ضربت غلامه فلا يصح الاخبار عن غلامه بان يقال الذي زيد
ضربته غلامه لانك اذا جعلت الضمير عايدا الى الموصول بقي المبتدا بلا عايد وكل
منها ممتنع **الحادي عشر** عن الموصول بدون صلته مثل الذي قام زيد فانه لا يمكن الاخبار
عن الذي وحده بان يقال الذي هو قام زيد الذي لان الضمير لا يقع موصولا وايضا يلزم
خلو الموصول المؤخر عن الصلة وايضا الموصول بدون الصلة بمنزلة حرف الكلمة ولا يقع
الضمير موقع حرف الكلمة هذا اذا اخبر عن الموصول بدون الصلة واما الموصول مع صلته
فلا منع من الاخبار عنه كما لا منع من الاخبار عن الموصوف مع صفته وعن المضاف مع المضاف
اليه ثم الاخبار عن الموصول مع صلته جايز سواء كان ذلك الموصول موصولا بموصول اخر
او غير موصول به يعني سواء كانت صلته مصدرة بموصول اخر او غير مصدرة به ثم الموصول الثاني
الذي توصل به الموصول الاول محتاج الى امرين لانه مبتدا فيحتاج الى خبر وموصول فيحتاج
الى صلة والموصول مع صلته وخبره جملة يقع صلة للموصول الاول فلا بد فيه من ضمير يرجع
الى الموصول الثاني وضمير يرجع الى الموصول الاول ولئن كان بعد الموصول الاول موصولين
او موصولات ثلثة او اربعة او خمسة او ما بلغ فالحكم ما ذكر من افتقار كل واحد الى صلة و
خبر اي كل موصول يذكر فلا بد له من صلة وخبر ليتم الموصول اللاحق ويصلح صلة للموصول
السابق ومن هذا القبيل المسئلة المعروفة المحكية عن المازني وهي الذي التي

اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخواك اخته زيد وبيانه كما ذكرنا ان
الموصول المتاخر الواقع مبتدا لا بد له من صلة وعايد وخبر وهذا الموصول الاخير
اعني الرابع وهو التي مبتدا فلا بد له من صلة وعايد وخبر فصلته قولنا ابوها
ابوهما فابوها مبتدا وابوهما خبره والضمير في ابوها راجع الى هذا الموصول اعني
التي الاخير وضمير ابوهما الى الموصول الثالث اعني اللذان والجملة من المبتدا و
الخبر اعني ابوها ابوهما صلة التي الاخيرة والعايد هو الضمير في ابوها وهذا الموصول
الاخير اعني التي مع صلته مبتدا خبره هو اختها والضمير في اختها راجع الى الموصول
الثاني اعني التي الاولى فالتي ابوها ابوهما اختها موصول تمت صلته فهو مبتدا
وخبره يصلح صلة للموصول الذي سبقه وهو اللذان واللذان مع صلته التي هي الجملة
المذكورة اعني الموصول الاخير مع صلته وخبره مبتدا خبره قولنا اخواك وعايد
الضمير المجرور في ابوهما واللذان مع خبره جملة تامة يصلح صلة للموصول الذي سبقه
وهي التي فالتي مبتدا تمت صلته التي هي اللذان مع صلته وخبره اخته والضمير
في اخته راجع الى الموصول الاول اعني الذي وهذا المبتدا مع الخبر اعني اللذان
الى قولنا اخته جملة تامة يصلح صلة للموصول الاول اعني الذي والذي تمت صلته
وعايده هو المجرور في اخته والذي مع صلته اعني التي الاول الى قولنا اخته
مبتدا وخبره قولنا زيد والامتحان في صحة هذا الحكم ان يقام مقام كل موصول
بصلته اسم بمعناه فيقام اختها مقام التي ابوها ابوهما لان المراة التي
ابوها ابو شخصين اخوين يكون هذه المراة اخت هذين الشخصين فيصير
الكلام هكذا الذي التي اللذان اختهما اختها اخواك اخته زيد ثم يقام

اخواها مقام اللذان اختهما اختها لان اللذين اختهما اخت امراة يكونان اخويها
فيصير الكلام هكذا الذي التي اخواها اخواك اخته زيد ثم يقام اختك مقام التي
بصلتها اعني التي اخواها اخواك لان المراة التي اخواها اخواك هي اختك
فيصير الكلام هكذا الذي اختك اخته زيد فرد الجميع الى كلام واحد لا اغلاق
فيه واذ عرفت حلية الحال في تركيب هذه المسئلة فاعلم انه يجوز الاخبار بالذي
عن الموصول الاول او الثاني مع صلته وقد عرفت انه لا يجوز الاخبار عن الموصول
بدون الصلة مطلقا فان اردت الاخبار عن الموصول الاول مع صلته وهي قولنا
التي الاولى الى قولنا زيد اذ اخر صلته هو اخته فيؤخر الموصول الاول مع تلك الصلة
عن زيد ويقدم زيد عليه فقد وضع ضمير موضع الموصول الاول مقدما على زيد فيقال الذي
هو زيد الذي التي اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخواك اخته وان اردت
الاخبار عن الموصول الثاني اعني التي مع صلته التي اخوها اخواك اخوها التي
مع صلته التي هي اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخواك ويقدم عليها الذي
اخته زيد فقد وضع هي موضع التي ويكون الاخبار عن المونث اعني التي يكون التقدير
ايضا بالتي لا بالذي فالتعبير عن العوايد بالاخبار بالذي انما هو من باب
التغليب فيقال الذي هي اخته زيد التي اللذان التي ابوها ابوهما اختها
اخواك وهذا الاخبار صحيح لا خلل فيه والضمير المستحق للغير حين يمنع عن الاخبار عنه
ويجوز الاخبار في المسئلة المذكورة عن خبر الموصول الاول ايضا اعني زيدا فيقال في
الاخبار عنه الذي الذي التي اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخواك اخته
هو زيد ولا خلل فيه ايضا ووجه عدم منع فيه ظاهر واما ما في الامور المذكورة في تلك
المسئلة اعني سائر ما في صلة الموصول الاول من الموصولات مع صلتها واخبارها

فلا يجوز الاخبار عنها بالذي الاخير الموصول الثالث وهو اخواك والا الضمير المتصل
بهذا الخبر اعني الكاف في اخواك وبيان ذلك ان الموصول الثالث وهو اللذان
مع صلته التي اخوها اختها لا يصح الاخبار عنه لانه مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو
المضاف اليه في اختها فانه مستحق للموصول الذي قبله اعني التي فلا يصح الاخبار عنه
وكذا لا يصح الاخبار عن الموصول الرابع مع صلته اعني التي ابوها ابوهما لانه ايضا
مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو هما في ابوهما فانه مستحق لغير التي وهو اللذان
فلا يصح الاخبار عنه وكذا لا يصح الاخبار عن ابوها لا عن المضاف ولا عن المضاف
اليه ولا عن ابوهما لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن اختها لا عن المضاف
ولا عن المضاف اليه ولا عن اخته لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه وعلة الامتناع
فيما كان مضافا ما عرفت من انه لا يصح الاخبار عن المضاف بدون المضاف اليه لانا
لو اقمنا مقامه مضمرا لزم اضافته والمضمر يمتنع ان يكون مضافا الى شيء واما المضاف
اليه في ابوها وابوهما واختها واخته فعلة الامتناع في الاخبار عنه هو ان المضاف
اليه في ما ذكر انما هي ضماير مستحقة لغير ما يصدر به من الموصول حال الاخبار
واما صحة الاخبار عما اسلفنا اعني عن الموصول الثالث وهو اخاك من المضاف
والمضاف اليه معا فلانه غير مشتمل على ضمير مستحق للغير ولا مانع سوى هذا الاشتمال
فلذا فقد فيصح الاخبار عنه فتقول في الاخبار عن اخواك الذان الذي التي
اللذان ابوهما ابوهما اختها اخته زيد اخواك واخواك خبر ما صدرت به
الجملة اعني اللذان حالة الاخبار ولا مانع فيه ايضا ومما اسلفنا ايضا كما اشير
اليه الاخبار عن الضمير المتصل من الموصول الثالث اعني الكاف في اخواك فتقول
في الاخبار عنه الذي الذي التي اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخواه اخته
زيد انت ولا فساد في شيء من اجزاء هذه الجملة كما لا يخفى وجه ما قد عرفت

المواضع التي لا يجوز فيها الاخبار بالذي فاعلم ان سائر المواضع من الكلمات التركيبية مما
يجوز فيها الاخبار بالذي ولما كان في بعضها نوع خفاء لا بد من الاشارة الى
كيفيته فيها فلنشر اليها لئلا يبقى اشتباه للطلاب في هذا المقام فمنها الاخبار
عن المعطوف والمعطوف عليه معا او احدهما ففي قولنا ضرب زيد وعمرو نقول
في الاخبار عن زيد وعمرو معا اللذان ضربا هما زيد وعمرو وفي الاخبار عن زيد فقط
الذي ضرب هو وعمرو زيد وفي الاخبار عن عمرو فقط الذي ضرب زيد وهو عمرو
وقس على ذلك وقس على ذلك لو كانا منصوبين مثل ضربت زيدا وعمرا ولو كان المعطوف
والمعطوف عليه جملتين لا ملابسة بينهما سوى العطف لم يسغ الاخبار في شيء منهما
ولا في الاسمين اللذين فيهما فقولنا ضرب زيد واكرم عمرو جملتان عطفت احديهما على
الاخرى ولا ملابسة بينهما فلا يصح الاخبار عن شيء من الجملتين ووجهه ظاهر ولا عن
الاسمين اللذين فيها اذ لو اخبرت عن زيد وقلت الذي ضرب هو واكرم خالد زيد
لزم خلو الصلة في الجملة الثانية عن العايد او المعطوف في حكم المعطوف عليه فكانك قلت
الذي اكرم خالد ولا عايد فيه الى الموصول ولو اخبرت عن خالد لزم خلو الصلة في
الجملة الاولى عن العايد وهو ظاهر هذا اذا لم يكن بين الجملتين ملابسة سوى العطف
واما اذا كان بينهما ملابسة سوى العطف نحو ضرب زيد واكرم غلامه او ضرب زيد واكرم
عمرو في داره صح الاخبار عن كل من الاسمين فيهما اذ لا يلزم خلو الموصول عن العايد
ومنها الاخبار عن المبدل بدون البدل والحق انه جائز لعدم المانع ففي قولنا جاء
زيد اخوك لو اخبرت عن زيد قلت الذي جاء هو اخوك زيد وقيل لا يجوز قياسا على الاخبار
عن الموصوف بدون الصفة وفيه ان الاخبار عن الموصوف بدون الصفة وحده انما
لا يجوز لايجابه كون المضمر موصوفا وهو ممتنع ولا منع من كون المضمر مبدلا فثبت الفرق وبطل

القياس ومنها الاخبار عن البدل بدون المبدل ولا ريب في جوازه ففي قولنا
مررت برجل اخيك لو اخبرت عن اخيك بالذي قلت الذي مررت برجل به اخوك ولو اخبرت
عنه باللام قلت المار انا برجل به اخوك ومنها الاخبار عن خبر كان وهو
جائز لانه كخبر المبتدا في هذا الاخبار فاذا اخبرت عن قائما في قولك كنت قائما
قلت الذي كنت هو او كنته قائم كما اذا اخبرت عن خبر المبتدا في قولك زيد قائم تقول
الذي زيد هو قائم ومنها عن اسم تنازع فيه الفعلان بالفاعلية مثل ضربني
واكرمني زيد او بالمفعولية مثل ضربت واكرمت زيدا او بالفاعلية والمفعولية بان
يقتضي احدهما كون هذا الاسم فاعلا له والاخر كونه مفعولا له مثل ضربني واكرمت زيدا
او ضربت واكرمني زيد وعلى التقادير يصح الاخبار عن هذا الاسم الذي تنازع فيه
الفعلان بالذي فلو اخبرت بالذي على التقدير الاول قلت الذي ضربني واكرمني هو
زيد وعلى الثاني قلت الذي ضربت واكرمته زيد وعلى الثالث قلت الذي ضربني
واكرمته هو زيد والذي ضربته واكرمني هو زيد وعلى هذا التقدير لا بد من اضمار المفعول
ليرجع الى الموصول سواء كان الفعل المقتضي له متقدما على المقتضي للفاعل او متاخرا عنه
اذ لو لم يضمر وحذف لزم اخلاء الصلة عن العايد الى الموصول ولو حذف في بعض
الاحيان انما يكون حذفه لطول الصلة ولا يكون حذفه كما حذف في الاصل لان الحذف
في الاصل انما كان لاجل كونه فضلة ومستغنى عنه ولما صار صلة للموصول صار محتاجا
اليه وخرج عن كونه فضلة ومستغنى عنه فلو حذف لا يكون حذفه على ما حذف في
الاصل بل انما هو لطول الصلة نحو هذا الذي بعث الله اي بعثه ومما ذكر يظهر انه
لا فرق في الاخبار عن الاسم المتنازع فيه بين مذهب البصريين من اعمال الفعل
الثاني واضمار الفاعل في الفعل الاول ان اقتضى الفاعل وحذف المفعول ان
اقتضى المفعول وبين مذهب الكوفيين من اعمال الفعل الاول واضمار الفاعل

والمفعول في الثاني اذ هذا الاختلاف لا يصير منشأ للفرق في الاخبار عن
المتنازع ولا مدخلية له فيه ومما ذكر يظهر كيفية الاخبار عن المتنازع فيه
فيما يتعدى الى المفعولين او اكثر من الافعال مثل اعطاني وكساني زيد
جبة واعلمني او اخبرني زيد عمرا قائما واعطيت وكسوت زيدا جبة و
اعلمت واخبرت زيدا عمرا قائما وكسوت وكساني زيد جبة واعلمت و
اعلمني زيد عمرا قائما فعلى التقدير الاول لو اخبرت في المثال الاول
عن المفعول الاول اعني الياء قلت الذي اعطاه وكساه زيد جبة انا وعن
الثاني اعني جبة قلت الذي اعطاني وكساني زيد هي جبة وفي المثال
الثاني عن المفعول الاول اعني الياء قلت الذي اعلمه زيد عمرا قائما
انا وعن المفعول الثاني اعني عمرا قلت الذي اعلمني واخبرني زيد هو
قائم عمرو وعن الثالث اعني قائما قلت الذي اعلمني واخبرني زيد عمرا
هو قائم وعلى التقدير الثاني لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول
الاول اعني زيدا قلت الذي اعطيته وكسوته جبة زيد وعن المفعول الثاني
اعني جبة قلت الذي اعطيت وكسوت زيدا هي جبة وفي المثال الثاني
عن المفعول الاول اعني زيدا قلت الذي اعلمت واخبرته عمرا قائما
زيد وعن الثاني اعني عمرا قلت الذي اعلمت واخبرت زيدا هو قائم
عمرو وعن الثالث قلت الذي اعلمت واخبرت زيدا عمرا هو قائم
وعلى التقدير الثالث لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول
اعني الياء او زيدا قلت الذي كسوت وكساه زيد جبة انا او كسوته و
كساني جبة زيد وعن الثاني اعني جبة قلت التي كسوت وكساني زيد هي
جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الاول اعني الياء او زيدا قلت الذي

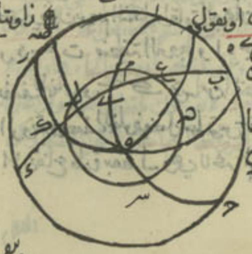
اعلمت واعلم زيد عمرواً قائماً انا او الذي اعلمته واعلمني عمرواً قائماً زيد وعن الثاني
اعني عمرواً قلت الذي اعلمت واعلمني زيد هو قائم عمرواً وعن الثالث اعني قائماً
قلت الذي اعلمت واعلمني زيد عمرواً هو قائم ومن احاط بما ذكرنا وراعى الشروط
المذكورة يسهل عليه استخراج ما تركناه من الصور والامثلة وكذا يسهل عليه الجواب
بلام في الامثلة المذكورة **خبر فيه نوع ابهام** وهو ما روي في بعض الكتب
المعتبرة عن امير المؤمنين ع ورواه ايضا الفاضل الاردبيلي في ايات احكامه انه ع
قال يا عجباه اعصى ويطاع معاوية فقال له ابن عباس لانه يطاع ولا يعصي اي
معاوية وانت عجلي قليل تعصي ولا تطاع والابهام انما هو في قول ابن عباس
وكان المراد به ان علة عصيان الناس لك واطاعتهم لمعوية ان معوية مع
اطاعة الناس له لا يعصيهم فيما يهوون ويشتهون بل يعمل بمقتضى هواهم
وطباعهم من الامور المخالفة للشرع واذا لم يعصهم مع فرض اطاعتهم له فكيف
اذا فرض عدم اطاعتهم له الا مع ترك عصيانه لهم وعمله بمقتضى هواهم فان
اطاعتهم لو توقف على هذا الترك والعمل بمقتضى طباعهم يكون صدور ذلك
منه اكثر واظهر وانت على شيء يسير خالف الشرع اذا طلبوه منك تعصيهم حال
عدم اطاعتهم لك الا مع حصول مطلوبهم ومشتهاهم واذا عصيتهم مع فرض عدم
اطاعتهم لك فكيف اذا فرض اطاعتهم لك من دون توقفها على عدم عصيانك
لهم والعمل بمقتضى شهواتهم فانه مع هذا الفرض يكون عصيانك لهم اشد واقوى
اذ لو عصيتهم مع خوف المخالفة لعصيتهم مع عدمه بطريق اولى والحاصل ان مطلوبه
ان العلة في اطاعة الناس لمعوية اطاعته لهم وعمله بمقتضى هواهم وفي عدم اطاعتهم
لك عصيانك لهم ومنعهم عن الوصول الى ما يشتهون ويهوون الا انه بين ذلك
على ابلغ وجه واكده وقال ان معوية لا يعصيهم مع فرض اطاعتهم له فكيف اذا

فرض اطاعتهم لك مع قطع النظر عن اطاعتك اياهم **شعر عربي** زياد ليس ادري
من ابيه ٭ ولكن الحمار ابو زياد ٭ هذا الشعر في هجو رجل مسمى بزياد و
ابو زياد هو كنية الحمار فان العرب جعلوا لكل نوع من الانواع او صنف من اصناف
كثيرة لاجل مناسبة ما فذكروا ان الكنية للخبز ابو جابر وللمائدة ابو جابر وللملح
ابو عون وقيل ابو صالح وللماء ابو غياث وقيل ابو حيان وللمسك ابو طيب
وللجوز ابو القعقاع وقيل ابو مقاتل وللسمك ابو سابح وللنرجس ابو العينا
وللنبيذ ابو غالب وللدينار ابو الفرج وقيل ابو الحسن بضم الحاء وسكون
السين وللدرهم ابو صالح وقيل ابو واضح وللبقل ابو جميل وللحم ابو خصيب
وللارز ابو لؤلؤ وللجبن ابو مسافر وللبن ابو الابيض وللبيض ابو الاصفر
وللثريد ابو رابح وللاسنان ابو النقاء وللديك ابو يقظان وللاسد ابو
الحارث وللثعلب ابو الحصين وللمعز ابو عون وللذئب ابو جعدة وللكلب
ابو ناصح وللبغل ابو الاثقال وللحمار ابو زياد وللضبع ابو عامر وللدجاجة
ام حفص وللفارة ام فاسد وللخنفساء ام سالم وللحرباء ام حابن فمعنى
الشعر ان زيادا ليس اعلم من ابيه مع ان اباه هو الحمار نظرا الى الاصطلاح
المذكور **شعر للانوري** بر جاي عطارد بنشاندند قلم تو ٭ كر در سر منقار
كشد جذر اصم را ٭ جذر در محاسبات عددي را كويند كه در نفس خود ضرب
كرده باشد وهر عدد كه او را جذر باشد يعني توان دانست كه از ضرب كدام عدد
در نفس خود حاصل ميشود چون نه كه از ضرب سه در نفس خود حاصل ميشود
او را منطق كويند وهر عدد كه او را جذر نباشد چون ده اصم كويند و وجه تسميه
اين عدد به اصم انست كه هرچند از جذر او سؤال كنند نمي شنود وجواب نميكويد
پس كويا كر است وكاه باشد كه اصميت ومنطقيت بر نفس جذر نسبت نيز دهند

چنانكه صاحب كفاية الحساب تصريح براين كرده وكفته جذر تقريبي را اصم وجذر
تحقيقي را منطق كويند وبنابراين معنى انوري خود در مقام ديكر كفته ٭ نيست جذر
اصم را غير كنكي وكري ٭ ونسبت كنكي بر اصم بواسطه مقابله اوست با منطق و
قدماء حكما را اعتقاد ان بود كه هر عدد را در واقع جذري ميباشد وبعضي
از انها معلوم نيست الا واجب را چون جذر اصم ودر وقت تسبيح مي كفته اند
سبحان من لا يعلم جذر الاصم الا هو اما تحقيق همچنانكه كذشت انست كه
او را در واقع جذر نيست الا تقريبا ومحصل معنى شعر انكه جذر اصم كه در واقع
معدوم است يا مجهول بطريقي كه هيچكس را اطلاع بر وجود او نيست مكر واجب
را ومعيوب بعيب كنكي وكريست اكر قلم تو او را در سر منقار خود كشد يعني در
سر منقار خود جاي دهد وهم نشين خود سازد يا انكه او را در سر منقار جا دهد
بقصد انكه بسبب محض همين مجاورة ومجالسة جذر مذكور جانشين عطارد شود
يعني مدبر ودبير فلك شود يا انكه در وضوح وظهور نايب مناب او شود بنحوي كه
همه كس را علم بوجود او حاصل شود همچنانكه علم بوجود عطارد حاصل است يا
انكه در نطق نايب مناب عطارد شود وهركاه او را از جذر خويش يا از نفس او
سؤال كند بحقيقت حال خود ناطق شود **اشكال في القراءة** اكثر المفسرين على ان
الحروف المقطعات في اوائل سورها اسماء للحروف المخصوصة فالالف في الم اسم
للمسمى بالالف واللام فيه اسم للمسمى باللام والحاء في حم اسم للمسمى بالحاء والطاء
في طه اسم للمسمى بالطاء ولا ريب في ان الاسم للمسمى بالحاء هو الحاء بالمد وكذا
الاسم للمسمى بالطاء هو الطاء بالمد وعلى هذا يجب ان يقرء الحاء في اوائل حم
والطاء في اوائل طه وطس بالمد مع انه لا تقرء كذلك باتفاق القراء ولم اعثر على
احد تعرض لهذا الاشكال وجوابه والظاهر انهم اسقطوا الهمزة تخفيفا ولكن

الكلام في صحة هذا الاسقاط اذ لا مقتضي لصحته على الظاهر فتامل ٭ **هذه
مسئلة** امتحانية في الهيئة ان قيل هل يمكن ان يعرض جزءان من منطقة
البروج في جهة واحدة من نصف النهار بحيث اذا وصل الشمس الى كل منهما كان
لها ارتفاع واحد شرقيا او غربيا مع كون ما على الافق من المنطقة جزء معينا
قلنا نعم وذلك انما يتحقق اذا لم يكن دائرة وسط سماء الروية المارة بقطبي
المنطقة وبقطبي سمت الراس والقدم منطبقة على دائرة نصف النهار بل
كانت الدائرتان متقاطعتان اذ حينئذ اذا فصلنا قوسين متساويتين من منطقة
البروج عن جنبتي وسط سماء الروية في جانب واحد من نصف النهار وادرنا
دائرتي ارتفاع بطرفيهما فان قوسي الارتفاع من الدائرتين الواقعتين بين
الافق وطرفي القوسين الواقعتين في جانب واحد من نصف النهار والجانبين
من وسط سماء الروية متساويتان وبوجه اوضح نقول لما كانت دائرتا المنطقة
والافق متقاطعتين على التناصف ودائرة وسط سماء الروية مارة بقطبيهما ودائرتا
نصف النهار ووسط سماء الروية متقاطعتان في اكثر الاوقات وقوس من المنطقة
واقعة لزم تساوي ارتفاع كل نقطتين متساويتي البعد من دائرة وسط سماء
الروية من منطقة البروج في جانب واحد عن دائرة نصف النهار كنقطتي تقاطع
المقنطرة مع المنطقة بشرط ان يكون البعد اقل من القوس المذكورة ولو شئت
تصويره لك برسم الشكل واقامة البرهان فلنفرض ا ب ج د دائرة الافق
و د ح ت منطقة البروج و ا ه ج وسط سماء الروية و ر ه ط
نصف النهار و ح ك قوسا من المنطقة واقعة بين دائرتي وسط سماء
الروية ونصف النهار فيفصل منها قوس ح ل ونفرض دائرة م د س من مقنطرات
الارتفاع مارة بنقطة ل وهي لا محالة تمر بنقطة اخرى من المنطقة فنفرضها ع

ونقول ان بعدی نقطتي ع ك من دائرة وسط سماء الرؤية متساويان لما ذكره
ثاوذوسيوس في التاسع من ثانية اكره من ان كل دائرة عظيمة تمر في كرة باقطاب
دائرتين متقاطعتين فانها تنصف كل قطعة منهما وههنا لما مرت ا ه ح ا اعني
وسط سماء الرؤية باقطاب دائرتي د ى ب م ع ه سر اعني المنطقة
والمقنطرة المتقاطعتين على نقطتي ك ع فينصف قوس ك ى ع من المنطقة
و ك م ع من المقنطرة فاذن ارتفاعا نقطتي ع ك من المنطقة اللتين في جانب
واحد من نصف النهار بحيث يتساوي بعداهما عن وسط سماء الرؤية متساويان
لانا اذا ادرنا دائرتي ارتفاعهما كان القوسان الواقعتان منهما بين الافق
وسمت الراس متساويتين لكون كل منهما ربع الدور ولا ريب ان بعد كل من
النقطتين اعني ع ك الى سمت الراس مساو لبعد الاخر عنه اذ لو ادرنا نصفي
ف ع ه صه ك ه من دائرتي ارتفاع ما بين نقطتي ع ك كان ع ه بعد
احدهما عن سمت الراس مساويا له ك بعد الاخرى عنه لما تبين في المقالة
الاولى من اكر مانالاوس ان كل مثلثين زاويتان منهما حادتان واخريان
قائمتان وضلع بين هاتين الزاويتين من احدهما مساو لنظيره من الاخر
فالاضلاع الباقية متساوية وههنا في مثلثي ع ه ى ه ك ى زاويتا
ى قائمتان اذ تقاطع وسط سماء الرؤية مع المنطقة على القوائم وزاويتا ع
ك حادتان بالخامس والعشرين من اولى اكر وهو ساع ى ى ك متساويتا
كانت فقوساع ه ه ك متساويتان او نقول زاويتا ه
حادتان بالشكل المذكور وقوس ى ه
مشتركة فقوساع ه ه ك متساويتان
واذا ثبت تساويهما فاذا انتقصناها
من ربعي ف ه صه ه المتساويين



يبقى ف ع اعني ارتفاع نقطة ع مساويا لقوس صه ك ارتفاع نقطة ك وهو
المط وقد ظهر بما ذكر ان وجه الاشكال في هذه المسئلة الموجب لكونها امتحانية
ان كل جزئين من المنطقة متساويين البعد عن دائرة نصف النهار يتساوي
ارتفاعاهما بعين الدليل المذكور في تساوي ارتفاعي جزئين متساوي
بعداهما عن وسط سماء الرؤية وهذا في بادي النظر يقتضي التفاوت
في ارتفاع كل جزئين مختلفي البعد عنها ووجه دفع الاشكال ان الاشكال
انما الباعث في تساوي ارتفاع كل جزئين متساويي البعد عن دائرة
نصف النهار هو مرورها بسمت الراس ودايرة وسط سماء الرؤية
في ذلك مثلها فكل جزئين متساويي البعد عنها ايضا لهما ارتفاع واحد
فاذا امكن وقوعهما على جهة واحدة من نصف النهار كما ثبت تثبت
كون جزئين من المنطقة في جهة واحدة منها على ارتفاع واحد ولا
يكون الامر كما يقتضيه ظاهر النظر من التفاوت في ارتفاعهما سؤال
متعلق بعلم الهيئة اگر پرسند از قراري كه منهدسين استخراج كرده اند نصف
قطر تدوير زهره چهل وسه درجه ده دقيقه است باجزائي كه نصف
قطر حامل او بآن اجزاء شصت درجه است وهمچنين نظر باستخراج
ايشان نصف قطر تدوير مريخ سي ونه درجه چهل وسه دقيقه است باجزائي
كه نصف قطر حامل آن بآن اجزاء شصت درجه است وچه گونه
اين مي تواند شد وحال آنكه نصف قطر حامل عبارت از خطي
است كه از مركز آن اخراج شود تا محيط آن واين خط مشتمل است بر مجموع
قطر تدوير وچه بازياده كه عبارت از آنچه ازان است تا مقعر وبنا براين بايد نصف
قطر حامل دو برابر قطر تدوير باشد بازيادتي مذكور وحال آنكه نظر
باستخراج ايشان كمتر است وجواب اين سؤال آنست كه بناي ايشان بر هيئت

مسطح است كه مبني است بر مجرد دوائر وجسميت وثخان در آن
باخوذ نيست لهذا نصف قطر حامل خطي است از مركز دايره كه رسم
شود در وسط ثخن حامل از حركت مركز تدوير تا محيط آن دائره واين
دائره مشتمل است بر نصف قطر تدوير وزيادتي كه از مقعر است تا مركز
لهذا در زهره مثلا چهل وسه درجه وكسر از نصف قطر حامل در ازاي نصف
قطر تدوير است وباقي در ازاي زيادتي كه از مقعر است تا مركز وبر اين
قياس است حكم مريخ وبنا بر اين اشكالي لازم نمي آيد فائدة بدانكه تفاوت
ميان مثقال صيرفي ومثقال شرعي ودرهم آنست كه مثقال شرعي سه ربع
مثقال صيرفي است ويكدرهم وسه سبع درهم است پس هر ده درهم شرعي هفت
مثقال شرعي است وهر هفت مثقال شرعي پنج مثقال صيرفي است تقريبا وهر
درهم شرعي نصف مثقال صيرفي است ومثقال شرعي بيست قيراط است ودرهم
شرعي چهارده قيراط وقيراطي سه شعير است وسه سبع شعير وشعيري چهار
خردل است پس مثقال شرعي شصت وهشت شعير وچهار سبع شعير است وهر
مثقالي شش دانق است ودانق از مثقال شرعي يازده شعير وسه سبع شعير است
وهر مثقالي صيرفي بيست وچهار طسوج است وطسوج را حمصه نيز گويند وهر
طسوجي چهار شعير است پس هر مثقال صيرفي نود وشش شعير باشد وهرگاه دينار
را استعمال كنند مراد يكمثقال شرعي باشد ومتعارف چنانست كه دينار را در
طلا استعمال كنند ودرهم را در نقره واطبا هرگاه مثقال ودرهم استعمال
كنند مراد ايشان مثقال ودرهم شرعي باشد نه صيرفي مسئلة طبية
اگر پرسند كه معجوني ساختيم مركب از ادويه معلومة المقدار وميخواهيم كه مزاج
آن معجون را بدانيم ومقدار شربت از آن نيز بدانيم جواب گوئيم كه ضابطه در شناختن
مزاج معاجين وقدر شربت اينست كه اولا اوزان ادويه را از مخرج مشترك

بگيريم يعني همه را بوزن اقل بگيريم وعدد اجزاء آنكاه داريم آنگاه عدد اجزاء
حاره در درجه اولى ضبط كنيم وبر آن ضعف عدد اجزاء حاره در درجه ثانيه
را بيفزائيم وبر آن سه مثل عدد اجزاء حاره در درجه ثالثه بيفزائيم بيفزائيم و
بر آن چهار مثل عدد اجزاء حاره در درجه رابعه بيفزائيم وعدد اجزاء بارده را
نيز همين طريق عمل نمائيم پس اگر اجزاء همه حاره باشند فقط يا همه بارده باشند
فقط حاصل را بر اجزاء اول نگاه داشته ايم يعني عدد وزن اقل قسمت كنيم واگر
اجزاء ممتزج از حاره وبارده باشند فضل احد الحاصلين بر ديگري بگيريم واو
را بر آنچه اولا نگاه داشته بوديم قسمت كنيم وبهر يك از تقديرين حاصل مطلوبست
كه عدد درجات مزاج آن معجونست از حرارت يا برودت وبر اين قياس حال رطوبت
ويبوست معجون را استنباط كنيم مثلا معجوني ساختيم مركب از پنج دوا واوزان آنها
بترتيب چنانست اول يكمثقال دوم نيم مثقال سيم پنج طسوج چهارم دو مثقال
پنجم دو دانق وچون اقل اوزان مذكوره طسوج است لهذا اين اوزان را بطسوج
رد كرديم كه مخرج مشتركست اول بيست وچهار طسوج شد دوم دوازده طسوج
شد سيم پنج طسوج چهارم چهل وهشت طسوج شد پنجم هشت طسوج شد مجموع
نود وهفت طسوج شد آنرا نگاه داشتيم پس فرض كرديم كه اجزاء اين معجون همه
حارند واول ودوم حارند در درجه اولى وسيم حار است در درجه ثانيه و
چهارم وپنجم حارند در درجه ثالثه بنا بر اين عدد طسوجات اول ودوم كه سي
وشش است گرفتيم وبر آن مضعف عدد سيم كه ده طسوج باشد افزوديم چهل
وشش شد وبر مجموع سه مثل عدد چهارم وپنجم كه صد وشصت باشد افزوديم
دويست وچهار ده شد آنرا بر نود وهفت قسمت كرديم خارج قسمت دو و بيست
جزء از نود جزء واحد وهفت جزء از نود وهفت جزء واحد شد پس گوئيم اين معجون حار است
در اوايل درجه ثالثه واگر فرض كنيم كه جزء اول ودوم اين معجون رطبند در درجه

اولی وسیم یابس است در درجه ثانیه وچهارم یابس است در درجه ثالثه
وپنجم یابس است در درجه رابعه پس مجموع عدد اول ودوم که سی وشش است
کرفته نکاه داریم انکاه ضعف عدد سیم کرده است بکیریم وبران سه مثل عدد
چهارم افزائیم وبر حاصل که صد وپنجاه وچهار است چهار مثل عدد پنجم افزائیم
یکصد وهشتاد وشش شود فضل محفوظ ثانی که یکصد وهشتاد وشش باشد بر
محفوظ اول صد وپنجاه است وچون این فضل را بر نود وهفت که عدد طسوجات
ادویه است قسمت کنیم خارج یك وپنجاه وسه جزو از نود وهفت جزو از واحد
است لهذا معجون مذکور یابس است در اواخر درجه ثانیه وقس علی ذلك
هرکاه بعضی ادویه حار باشند وبعضی بارد یا همه بارد باشند یا همه رطب باشند
یا همه یابس واما تعیین مقدار شربت معجون نیز باین طریق معلوم میشود مثلا هرکاه
وزن اول بقدر دو شربت باشد ووزن دوم بقدر سه شربت باشد ووزن سیم
بقدر نیم شربت باشد ووزن چهارم بقدر چهار شربت باشد ووزن پنجم بقدر
سه شربت باشد همه را جمع کنیم دوازده ونیم شود پس مقدار ادویه که نود وهفت
بران قسمت کنیم خارج قسمت که هفت ونوزده جزو از بیست وپنج جزو واحد
است مطلوب باشد پس کوئیم قدر شربت این معجون قریب بهشت طسوج
باشد وسر در این دو عمل یعنی کیفیت معرفت مزاج وکیفیه معرفت قدر شربت
بنحو مذکور ظاهر است اما سر در اول بجهة انکه اوزان جمیع ادویه مفرده نود
اقل رد شود که ان نود وهفت طسوج است در مثال مفروض شکی نیست که
اکر همه ادویه مذکوره دریکدرجه ومرتبه از حرارت می بودند معجون مرکب از
همه نیز بران درجه ومرتبه از حرارت می بود لکن چون درجات انها در
حرارت مختلفست لهذا انچه در درجه اول حار است چون عدد طسوجات ان معین
شود شبهه نیست در انکه انچه در درجه دوم حار است هرکاه عدد طسوجات

ان نصف عدد طسوجات اول باشد در حرارت مساوی اول خواهد بود یعنی
حرارت مجموع عدد طسوجات انچه در درجه دوم حار است مساوی خواهد بود
با حرارت ضعف عدد طسوجات انچه در مرتبه اول حار است پس هر طسوجی ان
در درجه دوم حرارتش مساوی دو طسوج مرتبه اول باشد وهمچنین حرارت
یکطسوج از درجه سیم مساوی حرارت سه طسوج از مرتبه اول باشد و
همچنین حرارت یکطسوج از مرتبه چهارم مساوی حرارت چهار طسوج
درجه اول باشد وبراین قیاس وبنابرین چون عدد طسوجات هریك
از ادویه که در حرارت در مرتبه دوم وسیم وچهارم است بر نسبت مذکوره
تضعیف نمائیم حاصل که در مثال مفروض دویست وچهارده است طسوجاتی
است که مجموع در مرتبه اول حار است وشکی نیست که عدد واقعی طسوجات ادویه
که نود وهفتست بعد از امتزاج حرارت مجموع بیك نحو میشود وبجهة اختلاف
درجات انها در حرارت چون متضعیفات مذکوره همه در درجه اول شده
دویست وچهارده طسوج بملاحظه حرارت حاصل شد پس بازای هر طسوجی
از نود وهفت انچه واقع میشود از طسوجات حاصله بملاحظه حرارت که دویست
وچهارده باشد ان عدد درجات حرارت هریك از طسوجات نود وهفتکانه
باشد که ان بعینه عدد درجات حرارت ان معجونست لهذا باید دویست وچهارده
بنود وهفت قسمت شود وچون دویست وچهارده بنود وهفت قسمت کنیم حاصل
مطلوبست یعنی ان عددیست از درجات که بازای هریك واقع است زیرا که نسبت
مقسوم بمقسوم علیه چون نسبت خارج قسمت است بواحد لهذا چون دویست وچهارده
که مقسوم است دو برابر ویکسر نود وهفتاست که مقسوم علیه است باید خارج
قسمت نیز دو برابر ویکسر واحد باشد لهذا معجون در اوایل درجه سیوم حار خواهد
بود واما سر عمل دوم بجهة انکه چون وزن دوای اول بقدر دو شربتست وعدد طسوج

ان بیست وچهار است ووزن دوای بقدر سه شربتست وعدد طسوجات
ان پنجاست وهمچنین تا انکه مجموع عدد شربات که دوازده ونیم است عدد طسوجات
ان نود وهفتاست وشکی نیست که بعد از امتزاج ادویه مفرده ومعجون شدن انها
قدر شربت در همه ان بیك نحو میشود وچون عدد شربات مفردات دوازده ونیم
بود باید ان معجون بدوازده ونیم قسمت شود که هر قسمی از ان یکشربت باشد
وچون نود وهفت بر دوازده ونیم قسمت کنیم یك قسم بهم رسد که هشتست باندکی
کم زیرا که همچنانکه مذکور شد نسبت مقسوم بمقسوم علیه چون نسبت خارج قسمت
است بواحد پس چون نود وهفت که مقسوم است هشت برابر دوازده ونیم
است بقلیلی کم باید خارج قسمت نیز همین نسبت باشد با واحد لهذا هشت طسوج
خواهد بود باندکی کم قوله تعالی اوکلما عاهدوا عهدا نبذه فریق منهم
الهمزة للانکار والواو للعطف علی محذوف تقدیره اکفروا بالایات وکلما عاهدوا
عهدا نبذه فریق منهم وقرئ بسکون الواو وعلی هذا یکون عطفا علی سابقه و
هو الفاسقون فی قوله الا الفاسقون والتقدیر الا الذین فسقوا اوکلما عاهدوا
عهدا نبذه فریق الخ قال الله سبحانه فی سورة البقرة ومن حیث خرجت فول
وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حیث
خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره لئلا یکون
للناس علیکم حجة وفیه سؤال وهو انه ما السبب فی تکریر هذا الحکم قلت قد
ذکر هذا الحکم قبل ذلك ایضا حیث قال قد نری تقلب وجهك فی السماء فلنولینك
قبلة ترضها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره
فهذا الحکم قد ذکر ثلث مرات حتی یلزم التکرر مرتین والعلة فی تکرر هذا الحکم
تعدد علله فانه تعالی ذکر للتحویل ثلث علل تعظیم الرسول بابتغاء مرضاته وجری
العادة الالهیة علی ان یولی کل اهل ملة وصاحب دعوة وجهة یستقبلها ویتمیز

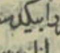
بها ودفع حجج المخالفین وقرن بکل علة معلولها حیث قال اولا قد نری تقلب وجهك
فی السماء فلنولینك قبلة ترضها فهذا یدل علی ان مرضات الرسول کانت فی تحویل القبلة
فترتب علیه قوله فول وجهك الخ وقال ثانیا ولکل وجهة هو مولیها وهذا یدل
علی ان لکل امة قبلة فترتب علیه بعد کلام ومن حیث خرجت فول وجهك الخ وقال
ثالثا ومن حیث خرجت الی قوله لئلا یکون للناس علیکم حجة وهنا قد اخر العلة
عن الحکم والمراد ان التولیة عن الصخرة الی الکعبة یدفع احتجاج الیهود بان
المنعوت فی التورة قبلته الکعبة وان محمدا ص یجحد دیننا ویتبعنا فی قبلتنا
واحتجاج المشرکین بانه یدعی ملة ابرهیم ویخالف قبلته هذا مع ان القبلة لها
شان والنسخ من مظان الفتنة والشبهة فبالحری ان یؤکد امرها ویعاد ذکرها
مرة بعد اخری قال الله سبحانه احل لکم لیلة الصیام الرفث الی نسائکم الی
قوله ثم اتموا الصیام الی اللیل ولا تباشروهن وانتم عاکفون فی المساجد تلك
حدود الله فلا تقربوها قال البیضاوی فی تفسیر قوله تعالی تلك حدود الله فلا
تقربوها ای الاحکام التی ذکرت حدود الله فلا تقربوها نهی ان تقرب الحد
الحاجز بین الحق والباطل لئلا یدانی الباطل فضلا عن ان یتخطی کما قال ص
ان لکل ملك حمی وان حمی الله محارمه فمن رتع حول الحمی یوشك ان یقع فیه
وهو ابلغ من قوله فلا تعتدوها ویجوز ان یرید بحدود الله محارمه ومناهیه و
لا یخفی ما فی الوجهین من عدم الاستقامة اذ الاحکام المذکورة بعضها مباح وبعضها
حرام وبعضها واجب واذا کانت حدودا فکیف یجوز ان یتعلق النهی بالقرب
عنها جمیعها مع ان الواجب یجب القرب الیه وفعله والصواب ان یرتکب تاویل
فی المراد من قوله تلك حدود الله تلك الاحکام ذوات حدود فلا تقربوها
کی لا یؤدی الی تجاوزها والوقوع فی حیز الباطل والحاصل ان یکون منع القرب
مبالغة فی منع التعدی وکون التعدی عبارة عن ترك الطاعة والعمل بالبرایع

ويجاوز تمييز الحق الى تمييز الباطل لا يستقل بدفع الاشكال المذكور بل لا بد ان ينضم اليه ما ذكرناه حتى يندفع الاشكال راسا **شعر عربي** من كان مسرورا بمقتل مالك ٭ فليات نسوتنا بوجه نهار ٭ يجد النساء حواسرا يندبنه ٭ بالصبح قبل تبلج الاسحار ٭ وجه الاشكال فيه ما يتراءى من التدافع في قوله بالصبح وقوله قبل تبلج الاسحار اذ لو كانت ندبتهن عليه بالصبح كيف يكون قبل تبلج الاسحار واجاب عنه بعضهم بان المراد ان ندبتهن عليه قبل الاسحار بخصال محمودة هي كالصبح في الانارة والحسن والبهاء ويمكن ان يكون المراد ان النسوة التي يندبن عليه لما كانت في غاية الحسن والجمال وكانت وجوههن كالنهار في الضياء والنور كما يدل عليه قوله بوجه نهار فكان ندبتهن في الصبح مع كونها قبل السحر نظرا الى ارتفاع ظلمة الليل من ضوء وجوههن **فائدة حسابية** عدد اكر منقسم شود بمتساويين انرا زوج كويند والا فرد وعدد زوج بر چند قسم است اول ازواج وان اثنين است وزوج ثاني وان اربعه است وهكذا وزوج الزوج وزوج الفرد وزوج الزوج هر زوجي است كه انرا افراد غير واحد عد نكند چون دو وچهار وبعبارتي ديكر انست كه عدد فرد انرا عد نكند واين تعريف مبني بر انست كه واحد داخل عدد نباشد وبعبارة ديكر انست كه قابل قسمت باشد مرة بعد اخرى تا منتهي شود بواحد چون شانزده ومثل ان وزوج الفرد هر عدد زوجيست كه مقابل زوج الزوج باشد يعني انرا افراد غير واحد نيز عد كند مانند سي كه اورا پنج عد ميكند وقبل از انتهاء بواحد قبول قسمت نكند هم چنانكه بعد از تنصيف هر يك از قسمين ان كه پانزده باشد قابل تنصيف نيست وعدد فرد يا اول افراد است وان سه است بنابر انكه واحد عدد نيست ويا فرد ثانيست وان پنج است ويا فرد اول

وفرد اول فرديست كه انرا سواي واحد هيچ عدد نكند مثل پنج وهفت ويازده وامثال اينها وچون اين مقدمه معلوم شد بدانكه عدد از براي ان اقسام متعدده است وان جمله اقسام مشهوره عدد تام است وناقص وزايد وان جمله اقسام مشهوره عددين متعادلين است ونيز از جمله اقسام مشهوره عددين متحابين است وعدد تام انست كه اجزاي عاده ان مساوي ان عدد باشد چون شش وناقص انست كه اجزاي ان بيشتر از ان عدد باشد چون دوازده وزايد انست كه كمتر باشد چون هشت وطريق تحصيل عدد تام انست كه زوج الزوجي را پيدا كنند كه چون يكي از ان نقصان كنند ما بقي فرد اول باشد يعني هيچ عددي غير از واحد انرا عد نكند انكاه نصف زوج الزوج مذكور را در ان عدد فرد اول ضرب كنند حاصل مطلوب باشد مثلا چون يكي را از چهار كه زوج الزوج است نقصان كرديم سه ماند وان فرد اولست وچون دو در ان ضرب كنيم شش شود وان عدد تام است مثال ديكر چون يكي را از هشت نقصان كنيم هفت بماند وچون چهار در ان ضرب كنيم بيست وهشت شود وان عدد تام است زيرا كه نصف ان چهارده است وربع ان هفت است وسبع ان چهار است وچهارده يك ان دو است وبيست وهشت يك يك است وچون مجموع را جمع كنيم بيست وهشت حاصل شود وطريقي ديكر زوج الزوجي را ميكيريم وانرا تضعيف ميكنيم ويكي از ان اسقاط ميكنيم انچه باقي ميماند فرد اولست زيرا كه غير واحد انرا عد نميكند پس ان زوج الزوج را در ان فرد اول ضرب ميكنيم حاصل عدد تام است مثلا دو كه زوج الزوج است كرفتيم وتضعيف كرديم چهار شد ويكي از ان اسقاط كرديم سه باقي ماند وان فرد اولست پس دو را در سه ضرب كرديم حاصل شش شد وان عدد تام است مثال ديكر ضعف چهار كه زوج الزوج است

كرفتيم هشت شد ويكي از ان اسقاط كرديم هفت باقي ماند وان فرد اولست وچون انرا در چهار ضرب كرديم حاصل بيست وهشت شد وان عدد تام است واين طريقه را علامه دواني در رساله زوج الفرد منظوم اورده باين نحو ٭ چه باشد فرد اول ضعف زوج الزوج كم واحد بود مضروب ايشان تام ورنه ناقص وزايد ٭ واما عدد عددين متعادلين دو عدديست كه اجزاي عاده هر دو مساوي باشند وطريق تحصيل اين دو عدد انست كه عددي زوج باشد تقسيم كنند بدو قسم كه هر كدام فرد اول باشند واحدهما را در ديكري ضرب كنند انكاه همان عدد زوج را قسمت كنند بدو قسم كه هر كدام از ان دو قسم نيز فرد اول باشند واحدهما را باز در ديكري ضرب كنند پس حاصل ضرب اول با حاصل ضرب ثاني متعادلان باشند مثلا بيست ودو را يكمرتبه بسه ونوزده قسمت كرديم وحاصل ضرب احد القسمين در ديكري پنجاه وهفت است ويكمرتبه ديكر بر پنج وهفده قسمت كرديم وحاصل ضرب احدهما در ديكري هشتاد وپنج است پس اين دو حاصل ضرب يعني پنجاه وهفت وهشتاد وپنج متعادلانند زيرا كه اجزاء عاده هر كدام بعد از جمع بيست وسه است و پنجاه وهفت باعتبار اينكه پنجاه وهفت ثلث او نوزده است ونوزده يك سه است وپنجاه وهفت يك ان يكي است واين مجموع بيست وسه است وهشتاد وپنج خمس ان هفده وهفده يك ان پنج است وهشتاد وپنج يك ان يكي است واين مجموع بيست وسه است **واما عددان متحابان** دو عدديست كه كسور عاده هر يك مساوي عدد ديكري باشد واين دو عدد را خواص بسيار است هم چنانكه در مقام خود مبين شده وطريق استخراجش انست كه زوج الزوجي را بكيريم كه از تضاعيف اثنين باشد ويكمرتبه اورا در سه ومرتبه ديكر در يك ونصف ضرب كنيم واز هر يك از حاصلين يكي كم كنيم باقي از هر يك فرد اول بماند وبعبارتي ديكر

زوج الزوجي را بكيريم كه هرگاه انرا جمع كنيم يكمرتبه با تالي ان يعني زوج الزوجي كه بعد از ان است وضعف انست ويكمرتبه با سابق ان يعني زوج الزوجي كه قبل از ان ونصف انست واز هر يك از حاصلين يكي نقصان كنيم دو فرد اول باقي ماند پس بر هر دو تقدير ضرب ميكنيم احد فردين اولين را در ديكري تا فرد ثالث حاصل شود پس اكر مجموع افراد ثلثه فرد اول باشد مضروب او در زوج الزوج در فرد ثالث كه عبارت از حاصل ضرب احد فردين اولين در ديكري بود اقل عددين متحابين است وحاصل ضرب ان زوج الزوج در مجموع افراد ثلثه اكثر عددين متحابين است مثالش چون چهار را در سه ضرب كرديم دوازده شد وچون در يك ونصف ضرب كرديم شش شد وبعد از اسقاط واحد از هر كدام يازده وپنج ماند وهر يك فرد اولند وچون يازده را در پنج ضرب كرديم پنجاه وپنج شد وچون مجموع افراد ثلثه باز فرد اولند كه هفتاد ويك باشد لهذا فرد ثالث را در چهار ضرب كرديم دويست وبيست شد وان اقل عددين متحابين است وچون چهار را كه زوج الزوج بود در مجموع افراد ثلثه كه هفتاد ويك بود ضرب كرديم دويست وهشتاد وچهار شد واين اكثر عددين متحابين است پس عددين متحابين مطلوب دويست وبيست است ودويست وهشتاد وچهار يعني اجزاء عاده هر يك مساوي عدد ديكر است زيرا كه اجزاء عاده دويست وبيست نصف است كه صد وده باشد وربع است كه پنجاه وپنج باشد وخمس است كه چهل وچهار باشد وعشر است كه بيست ودو باشد ويازده يك است كه بيست باشد وبيست يك است كه يازده باشد وبيست ودو يك است كه ده باشد وچهل وچهار يك است كه پنج باشد وپنجاه وپنج يك است كه چهار باشد وصد وده يك است كه دو باشد ودويست وبيست يكست كه يك باشد واين مجموع دويست وهشتاد وچهار است كه عدد اكثر

متحابین است و برین قیاس است عکس الجوا کی از مجموع دو فرد اول یا فرد
ثالث و فرد اول بهم رسد هم چنانکه در ثمانیه چنین است مطلوب از هم چنین
زوج الزوجی حاصل نمی شود شعر فارسی للخاقانی ساقی صنم بیکی
شده باده صلیب او شده قندیل از و ساغر شده تسبیح زنار آمده
یعنی عاشقان که چون خواهند کسی را به نیکوئی و زیبائی وصف نمایند
او را تشبیه بصنم میکنند زیرا که در عرف شعرا چون اطلاق صنم کنند
از و نیکوی و زیبا خواهند و مراد آنست که همه اجزا مجمع شرب در کمال
نیکوئی است بنحوی که گویا ساقی صنم شده است از نیکوئی و باده منشا
افزودن صلیب شده است زیرا که از دست گرفتن ساقی صراحی
باده را از هیئت دست او و طرف صراحی که از دو طرف کف ساقی
بیرون آنست شکل صلیب بهم رسیده زیرا که صلیب بشکل چوبی است که
بر و سلطان سر چوب دیگری نصب شود باین هیئت  ومیتواند
شد که مراد این باشد که در گرفتن ساقی ساغر را بیک دست و صراحی را
بیک دست دیگر شکل صلیب بهم میرسد بجهة انبساط یدین و از بسکه
حریفان مشغول شرب باده شده اند و از صلاح و زهد باز مانده اند
قندیلهای مساجد را ساغر شراب نموده و تسبیحهای خود را زنار نموده
اند یعنی بجای تسبیح گرفتن زنار بسته اند قال الشهید فی قواعده لو
نذر ان یصوم شهرا قبل ما بعد قبله شهر رمضان فهو شوال وقیل شعبان
وقیل رجب لقول الوجیه فی کونه شهر شوال الظاهر لان قبل شوال رمضان
وما بعد رمضان شوال وقبل شوال رمضان فیصدق علی الشوال انه
شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان واما الوجه فی کونه شهر شعبان او رجب

فغیر معلوم و وجهه بعض الافاضل بان من قال المراد به شعبان او رجب
اراد بشهر رمضان الماضی فی السنة السابقة فان کلا من شهری شعبان
و رجب یصدق علیه انه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان الماضی فی
السنة السابقة ولا یخفی فساده اذ ذلک یصدق علی کل شهر من الشهور فالتخصیص
بشعبان او رجب لا وجه له فالحق ان الحمل علیهما غیر ممکن ثم فی المقام نیاتی
فروض غیر متناهیة یمکن ان یقع الامتحان فی السؤال عنها کالسؤال عن
نذر شهر قبل ما قبل قبله رمضان فالجواب انه ذو الحجة اذ قبله ذو القعدة
وقبل ذی القعدة شوال وقبل شوال رمضان فذو الحجة شهر قبل قبل قبله
رمضان وعن نذر شهر بعد بعد بعده رمضان فالجواب انه ثانی الجمادین
اذ بعده رجب وبعد الرجب شعبان وبعد شعبان رمضان فالجمادی الثانی
شهر بعد بعد بعده رمضان وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان
والجواب انه رمضان اذ ما بعده شوال وقبل شوال رمضان وما بعد رمضان
شوال وقبل شوال ایضا رمضان فیصدق علی رمضان انه شهر قبل ما بعده قبل
ما بعده رمضان وعن نذر شهر بعد ما قبل بعد ما قبله رمضان فالجواب انه رمضان
ایضا کما لا یخفی وجهه وعن نذر شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما قبله رمضان ف
الجواب انه ذو القعدة لان ما قبله شوال وقبل شوال رمضان وما بعد رمضان
شوال وبعد شوال ذو القعدة وقبل ذی القعدة شوال وقبل شوال رمضان
فیصدق علی ذی القعدة انه شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما قبله رمضان و
عن نذر شهر بعد ما بعد قبل ما قبل بعد ما بعده رمضان والجواب انه رجب
و وجهه ظ وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان والجواب
انه ایضا رمضان و وجهه ظ وکذا عکسه وعن نذر شهر قبل ما بعد بعد ما قبل

بعد ما بعده رمضان والجواب انه رجب لان ما بعده شعبان وما
بعد شعبان رمضان وقبل رمضان شعبان وبعد شعبان رمضان وبعد
رمضان شوال وقبل شوال رمضان فیصدق علی رجب انه شهر قبل ما بعد
بعد ما قبل بعد ما بعده رمضان وعن نذر شهر بعد ما قبل قبل ما بعد
قبل ما قبله رمضان والجواب انه شهر ذی القعدة و وجهه ظ وعن نذر
شهر قبل قبل بعد بعد بعد قبل قبل قبله رمضان والجواب انه ذو
الحجة و وجهه ظ ولو کرر القبل عشر مرات فالجواب انه رجب ولو کرر البعد
کذلک فالجواب انه ذو القعدة ولو کرر کلا من القبل والبعد ست مرات
او سبع مرات وبالجملة مرات متساویة کان الجواب انه رمضان وقس علی
ذلک سایر الفروض والضابط انه مع تساوی القبل والبعد یکون الشهر
المطلوب هو بعینه الشهر المصرح به فی النذر او الیمین او غیر ذلک کرمضان
فی الفروض المذکورة ومع الاختلاف یؤخذ لشهر یمکن ان یکون هو الشهر المطلوب
ویبتدئ بما وقع اخرا من البعد والقبل ویعد انه ای شهر ثم تری ان ما وقع
قبل الاخر من القبل او البعد ای شهر وهکذا بالترتیب علی العکس والقهقری
بعین الشهور ویحسب بحسب ذلک حتی ینتهی الی ما وقع ابتداء من القبل او البعد
فان طابق المسئول فهو المراد والا یؤخذ لشهر اخر یمکن ان یکون هو الشهر المط
ویعمل العمل المذکور فان طابق المسئول فالامر ظاهر یکون هو الشهر المط قال الله
تعالی للرجال نصیب مما ترک الوالدان والاقربون ان قیل ما النکتة فی تکریر
الوالدین والاقربین مع انه لو قال وللنساء نصیب مما ترکوه لکان اخصر قلنا
لعل النکتة فیه الاحتراز عن توهم الاستخدام لولا التکریر اذ الوالدان والاقربون
للنساء قد تغایر الوالدین والاقربین للرجال عبارة مشکلة لبعض المجتهدین

وللنساء نصیب مما ترک الوالدان والاقربون

اذا کان القاضی اثنین احدهما مس طفلا والاخر بالغا فللشیخین قولان الاول
للاول والثانی للثانی والمراد انه اذا کان قاضی ما فات من الاب من صلوة
او صیام ترکه منه مع العذر یعنی ان من یتردد فی شانه وجوب القضاء ولدین
اثنین احدهما مس طفلا بان یکون سنه مثلا اربعة عشر سنة ونصفا فلم یبلغ سن
البلوغ ولم یبلغ ایضا بعلامات اخر من الانبات والاحتلام وغیرهما والاخر اقل
سنا منه بان کان سنه اربعة عشر سنة ولکنه بلغ بالعلامات الاخر ففی وجوب
القضاء علی الاول او الثانی قولان للشیخین المفید والطوسی الاول وهو وجوب
القضاء علی الاسن للمفید والثانی وهو وجوبه علی البالغ للطوسی وظ ان الترجیح
للثانی اذ المناط هو البلوغ وهو للثانی ولا مقتضی للتعلق بالاول ولا مدخلیة للاسنیة
فیه روی انه فی غزوة من الغزوات الواقعة بین المسلمین والکفار لما تقارب
الفئتان وطلع امیر المؤمنین ع وراه بعض رؤسا جیش الکفار وکان من الیهود
قال مخاطبا لقومه بوخا سکفت قد جاءکم فقال امیر المؤمنین ع لما سمعه ویلک یا علاه
العلم واسفله الطعام لقولی بوخا سکفت لغة سریانیة بمعنی البطین ولما کان امیر
المؤمنین ع عظیم البطن فاراد الیهودی ان یعلم قومه بذلک حتی یحتاطوا ومع ذلک یذکر منه شیئا
الا قدس وکان یظن انه لا یفهم هذه اللغة فلما سمعه وعلم ان غرضه من ذلک
الازدراء به فقال رد القومه ان ما لی من عظم البطن لیس مما یذم به بل مما یمدح
به لان اعلاه وهو الصدر محل العلم الذی هو قوة الروح واسفله وهو المعدة محل
الطعام الذی هو قوة الجسم وکل من القوتین کمال للانسان شعر للخاقانی
چو در فلک ده جام را از بود عذرا داشته چون عده داران چار من در طارمی
وا داشته عذرا بمعنی دوشیزه است و اسم ستاره نیز هست و طارم مقام و منزل
را گویند و بعضی شعرا است که بگردش دائمی دوار جام را مانند دو فلک یعنی

همچنانکه فلک دایم در کردش است جام را نیز در کردش دهاد که ان جام از شراب
داشته باشد که مانند نور ستاره عذرا باشد و بعلاوه ان صفت متصف باین صفت
نیز باشد که مدت چهار ماه در ظار رحم مانده باشد همچنانکه زنان معتده چهار ماه
در منزل خود ساکن شوند و عده نکه دارند یعنی شراب کهنه باشد **شعر اخر له**
مرغ سحر تشنیع زن بر قتل مرغ بابزن مرغ صراحی در دهن تریاک غم فلوا آن
این شعر اشاره است باختلاف و تفاوت اوضاع اهل دنیا و اینکه هر یک از
موجودات این عالم مشغول امری میباشند که غیر ان امر دیگر است که دیگری مشغول
انست و بابزن سیخ کباب را کویند و معنی شعر انست که مرغ سحر مشغول خواندن
و طعنه زدنست بر مرغی که ذبح شده و در انوقت در سیخ کبابست و مرغی دیگر
که مراد صراحی هست در دهان خود یعنی در جوف خود شراب دارد که دافع
غمهاست و باعث نشاه است و محصل معنی انست که این سه مرغ در یکوقت متصف
باحوال مختلفه اند یکی در نغمه و یکی در سوختن و یکی حامل چیزی که موجب ازاله
غم میشود **سوال حسابی** اگر بپرسند که مال زید با ربع مال عمرو مساوی مال بکر است
و مال عمرو با خمس مال زید نیز مساوی مال بکر است پس مال هر یک از زید و عمرو
و بکر چه قدر است جواب بدانکه طریق در استخراج مطلوب در امثال این سوال
انست که مخرج احد کسرین را در دیگری ضرب کنیم و از حاصل کسر اول اسقاط کنیم
تا مال اول حاصل شود باز از همان حاصل کسر دوم اسقاط کنیم تا مال دوم حاصل
شود پس باز از حاصل سطح صورت کسر اول در صورت کسر دوم نقصان کنیم تا مال
ثالث حاصل شود بنا بر این در مسئله مذکوره چهار را در پنج ضرب کنیم بیست
حاصل شود چون کسر اول را که پنج باشد از ان کم کنیم پانزده ماند و این مال زید است
و چون کسر دوم که چهار باشد از ان کم کنیم شانزده ماند و این مال عمرو است و چون

صورة کسر اول که یک است در صورت کسر دوم که باز یکیست ضرب کنیم و مسطح ان
که باز یکیست یک باشد از ان کم کنیم نوزده ماند و ان مال بکر است مثال دیگر
هرگاه دو ظرف داشته باشیم متفاوت در صغر و کبر که چون اصغر را با سه خمس اکبر
در حوضی بریزیم ان حوض پر شود و چون اکبر را با دو سبع اصغر در همان حوض بریزیم
باز همان حوض پر شود هر کدام از ان دو ظرف مذکور چند من اب کیرند جواب بنظر دقیق
که مذکور شد مخرج سه خمس که پنج است در مخرج دو سبع که هفت است ضرب کنیم
حاصل سی و پنج شود پس سه خمس که بیست و یک باشد از ان کم کنیم چهارده ماند
و این مقدار اب ظرف اصغر است و چون از ان دو سبع که ده باشد کم کنیم بیست و
پنج ماند و این مقدار ظرف اکبر است و چون صورت کسر اول که سه است در صورت
کسر دوم که دو است ضرب کنیم و مسطح که شش است از سی و پنج کم کنیم بیست و
نه ماند و این مقدار ابی است که حوض را پر میکند مثال دیگر اگر بپرسند
که زید بعمرو گفت مال من با ربع مال تو قیمت فلان اسب است و عمرو بزید گفت که مال
من با عشر مال تو قیمت ان اسب است هر کدام چه مبلغ داشته باشند و قیمت ان
چه مبلغ باشد جواب گوییم که نظر بقاعده مذکوره چون چهار را در ده ضرب کنیم
چهل شود و چون کسر اول را که ده باشد از ان کم کنیم سی ماند و چون کسر دوم که
چهار باشد از ان کم کنیم سی و شش ماند و چون مسطح یک ربع در یک عشر که یکست
از ان کم کنیم سی و نه ماند و بنا بر این بایست که مال زید سی باشد و مال عمرو
سی و شش و قیمت اسب سی و نه لکن چونکه باید اجزا از مخرج مشترک اخذ
میشود از اعداد بر نسبت مذکوره اقل اعدادی باشد که بدان نسبت باشند و هر گاه
بعد از ضرب احد مخرجین در دیگری و اخذ کسرین و مسطح مذکور اعدادی بهم
رسد که اقل از ان اعداد باشند بر همان نسبت یعنی بر نسبت اجزا باقی میماند بعد

از اسقاط هر یک از کسرین و اسقاط مسطح مذکور در ینصورت باید ان اعداد را رد کنند
باعداد اقل و این اعداد اقل را بگیرند که بر نسبت ان اعداد اکثر است هم چنانکه در این
مثال اخیر که بعد از اسقاط کسرین و مسطح از مخرج مشترک سی و سی و شش و سی و نه
ماند و در این مخرج مشترک که چهل باشد سه عدد اقل از اعداد مذکوره بهم میرسد
که بعینه بر نسبت اعداد مذکوره است که ان ده و دوازده و سیزده باشد لهذا باید
که ان اعداد رد باعداد اقل شود و گفته شود که مال زید ده است و مال عمرو دوازده
و قیمت اسب سیزده است **شعر للخاقانی** کرده می راوق از اول شب و بانش
بصبوح ماء گلاب طبری از بطر امیخته اند راوق خام فرو ریخته از سوخته بید
اب گل کون تر با معصفر امیخته اند همه با درد سر بوی خمار شب عید بصبوح از
تو رنگی دگر امیخته اند بدانکه راوق در لغت بمعنی می خالص است و در عرف
شعرا می راوق انست که دغال بید را در کیسه کنند و ظرفی در شیبان کذارند و
می بر ان دغال ریزند که از دغال گذشته بر ان ظرف ریزد تا جمیع غشی که دارد
بر دغال گذارد و انچه صافی بود بظرف در اید و در نگش در کمال سرخی و جوهرش در کمال
صفا متصف گردد و گلاب طبری گلابیست که در طبرستان حاصل شود و ان بسیار
ممتاز باشد و بطر خوشحالی تمام است که بسبب وسعت امور دنیوی بهم رسد و خمار
حالتی است که بعد از مستی و اتمام کیفیت بهم رسد و باعث درد سر و خشکی دماغ
باشد و هر چند فاصله میان مستی و هشیاری بیشتر باشد یعنی هر فاصله میانه
طولی کشد رنج خمار زیاده شود و شب عید اخر از منه و ایام دوریست
از شراب نظر بترک ان در ماه رمضان پس در شب عید خماری که بهم میرسد
نظر بطول عهد از شرب رنج او زیادتر از رنج سایر ایام است باعتبار قلت ایام
فاصله و محصل معنی اشعار انکه جرعه نوشان می را در اول شب صاف کرده و

و در صبح از بوخته شاوی از گلاب طبری امیخته و در تصفیه ان سعی بلیغ نموده
و انرا بزغال بید بنحو مذکور صاف کرده که گویا اب گل را با معصفر که سرخ رنگ
است امیخته اند و همه جرعه نوشان بترنم طرب بعد از رنج خمار شب عید
صبوح یعنی در صبح عید بعنوان تازه بلوازم طرب و سامان عشرت کوشیده اند
عبارة فقهیة قال العلامة فی القواعد فی مسئلة الیقین بالطهارة و
الحدث و الشک فی المتاخر و لو تیقنهما متحدین متعاقبین فان لم یعلم حاله
قبل زمانهما تطهر و الا استصحبه اقول المراد باتحاد الطهارة و الحدث
استواؤهما فی العدد و بتعاقبهما ان یرد کل منهما عقیب الاخر لا عقیب مثله
فمراد العلامة من هذه العبارة انه لو کان الطهارة و الحدث متساویین
فی العدد و تعقب احدهما الاخر فان لم یعلم الحالة السابقة علیهما تطهر و ان
علمها استصحب الحالة السابقة و لا یخفی ان اصل هذا الحکم مخالف لما
هو الحق المشهور اذ محصله انه مع تذکر الحالة السابقة و کونهما متحدین متعاقبین
یوخذ بالحالة السابقة و المشهور انه مع التیقن بهما و الشک فی المتاخر یتطهر
مطلقا و فی المسئلة قول اخر اختاره المحقق فی المعتبر و هو الاخذ بضد الحالة
السابقة مع تذکرها و ثبوت الاتحاد و التعاقب و تفصیل دلیل کل منها
مع الجواب عنه مذکور فی کتبنا الفقهیة و ذکرنا ان الحق هو المشهور نعم
بعض صور الاتحاد و التعاقب یفید الاخذ بالحالة السابقة الا ان ذلک
خارج عن محل النزاع و موضوع المسئلة و تفصیل ذلک مذکور فی
کتبنا الفقهیة و ذکرنا ان الحق لیس المقصود هنا بیان ذلک و انما الغرض
هنا الاشارة الی اشکال یرد علی هذه العبارة و دفعه و هو انه لا ریب فی

ان الحالة السابقة قد ارتفعت بورود الضد لانه حصل بعدها طهارة وحدث
ولا ريب في ارتفاع حالة السابقة بالحدث الطاري ان كانت طهارة وبالطهارة
ان كانت حدثا وعلى اي تقدير لا معنى لاستصحابها اذ الاستصحاب هو ابقاء الحكم
بعينه على ما كان عليه والشي الذي اجري فيه الاستصحاب هنا هي الحالة التي
وهي مرتفعة قطعا فاي معنى لما ذكره العلامة من استصحاب الحالة السابقة وقد
نقل ان القاضي البيضاوي اورد هذا الايراد على تلك العبارة وارسله الى المصنف
العلامة وقد اجابه بجواب ومحصل الجواب ان المراد من الاستصحاب هنا الالزام يعني
البناء على نظير السابق دون معناه الحقيقي لارتفاعه قطعا لورود الضد المزيل
اشعار للخاقاني من قصيدته اليائية المشهورة چشمه خضر ساز لب از لب جام
کوهری کز ظلمات بحر جست اینه سکندری مراد انست که لب خود را از
الود کن از لب جام کوهری تا بسبب شراب مانند چشمه شود در حیات بخشیدن
وتعلیل نموده است شراب خوردن را باینکه صبح ظاهر شد وبیرون امدن خورشید
را از ظلمات شب تشبیه کرده است به بیرون امدن اینه سکندری از دریای
مغرب وکیفیت ان باین طریق است که اسکندر شهری در کنار دریای مغرب
بنا کرده او را اسکندریه نام نهاده بود وکفره فرنك ان شهر را غافل خراب میکردند
اسکندر بحکما فرمود که تعبیه سازند که هرگاه فرنکیان عزیمت ان طرف نمایند مستحفظان
شهر مطلع کردند وددلوارم مدافعه کوشند حکما اینه ترتیب دادند که از چند
روزه راه عکس اشیا در ان می افتاد وبدین سبب ان شهر چند گاه از ضرر ان قوم
محفوظ بود تا انکه بحیله مابان کفره فرنك دست برخرابی ان شهر یافتند وان اینه را
بدریا انداختند وباز بسنك مقناطیس حکما ان اینه را از دریا براوردند
شاهد طارم فلك رست ز دیو هفت سر رحمت مهر در رهش اقچه زر ششسری ٦

مراد از شاهد طارم فلك افتابست باعتبار اینکه همچنانکه شاهد باعث زینت محفل است
همچنین افتاب باعث زینت محفل فلك است ومراد از دیو هفت سر زمین است
باعتبار اینکه هفت طبقه است یا بجهة اینکه هفت شظیه دارد همچنانکه نسبت بعضی
اوایل داده شده واقچه ریزه زر سفید است ومراد از زر ششسری یا زر دانیتی
است که شش سر داشته وکناره پوستش ان میکرده اند وصورت ان بت راسکه
زر ساخته بودند وعیار ان زر بغایت صافی بوده ویا ان زریست که در سابق
بوده که بشکل مسدس بوده وان اشسری میکفته اند ومعنی شعر این است که افتاب
از شب که سایه زمین هفت سر است خلاص شد واشعه خود را که بمثابه ریزهای
زر سفید است برهر موضعی از مواضع نثار کرده غالیه سای اسمان سود بر اتشین
صدف از پی مغز خاکیان لخلخهای عنبری ومراد از اتشین صدف شفق صبح است
ولخلخه بوی خوشی است که در حمامات بکار برند ومراد از لخلخهای عنبری در
این شعر رایحه صبح است ومعنی شعر انست که غالیه سائی که عبارت از اسمانست
از برای تعطیر دماغ اهل زمین نسیم صبح را بر شفق سایند یعنی هر دو را متصل
بیکدیکر ظاهر کرده ومیتواند شد مراد از صدف اتشین خورشید باشد ومعنی ظاهر است
درده کیمیای جان واتش جام زیبقی طلق حلال باردان طلق روان ٩
کوهری مراد از کیمیای جان شرابست ووجه تشبیه ظاهر است وهمچنین مراد
باتش جام زیبقی شرابست وتوصیف جام بزیبقی بسبب تلالؤ وروشنی اوست
وطلق اول بکسر الطا وقیست معروف که از اسباب کیمیاست وحلال یعنی
محلول است وباردان صراحی را کویند وطلق ثانی بفتح الطا بمعنی کشاینده
وشادمان کننده است وروان بمعنی جانست وکوهری صفت موصوف
موصوف محذوفیست که جام باشد ومعنی شعر این است که درده شرابی

که بمثابه کیمیای جانست وشبیه باتشی است که داخل جام زیبقی باشد کدام شراب
ان شرابی که شبیه بطلق محلولست در صفا که در صراحی باشد وکشاینده وشاد
کننده جان جام مرصع بکوهر است یعنی روشن کننده وصفا دهنده ان جام است
باوجود ترصیع ان بکوهر ودر بعضی نسخها بجای باردان ناروا وارد شده ودر بعضی
طلق اول بمعنی خالص است وحلال بمعنی مباح است یعنی بده شرابی که خالص انکور است
وحلال عقلی است وناروای شرعی طفل شمیده زان بکر مشاطه خزان
حامله هار از ان باد عقیم اذری یعنی درده شراب را که طفل شمیده زان است
یعنی نتیجه تاك است وبکر مشاطه خزانست یعنی فصل خزان بجهة اعتدال والوان
اثمار ونازکی انکور ومیل طبایع بکرمی وسوختن بخاری که مستلزم عیش مستانست
شراب را در نظرها ارایش وزینت میدهد وبکر بودن شراب در انوقت شراب
بجهة انست که از انکور تازه بهم میرسد وهنوز ابتدای فصل رسیدن
شرابست ودست تصرفی بسوی ان دراز نشده ودر ده شرابی را که باد عقیم
اذرماه بسبب ان حامله هار میشود یعنی باد عقیم اذرماه که هیچ نباتی
از ان متولد نمیشود بسبب وقوع ان در فصل زمستان هرگاه مقارن شود
با ان شراب یعنی دمیدن وزیدن ان باد شراب خورده شود منشا شکفتکی و
حرارت طبعها میشود که کویا فصل بهار است که مستلزم شکفتکی وانبساط طبایع است
روقت قینه در فواق از چه ز امتلا کونه داست چه پشت نیشتر خون چکد از
معصفری مراد از قینه صراحی است ومراد از فواق ان غلغل انست
که در وقت بیرون امدن شراب از کلوی ان حادث میشود وحاصل معنی انکه
صراحی بجهة امتلای ان از خون که عبارت از شرابست شروع کرد بفواق
که غلغلست همچنانکه ادمی هرگاه از خون ممتلی شد فواق از برای او حادث

میشود وغلغل صراحی که مانند فواقست منشا بیرون امدن شراب معصفری
یعنی سرخ رنك که از ان مملو کردیده بود بعینه مانند خونی که از پشت نیشتر یعنی
بعد از نیشتر زدن از رك بیرون میاید چنکی افتاب رو از پی ارتفاع
می چنك نهاده ربع وش بر بر وچهره بربری یعنی نوازنده چنك
که افتاب روست بجهة نمودن رفعت می یعنی زیاد کردن نشاه او وجلوه
دادن او در نظر میخوارکان چنك را مانند ربع که التی است که ارتفاع
افتاب کیرند در بر کرفته وچهره اش بربری است یعنی در نهایت حسن وصباحت
است قرطه فستقی فلك چاك زند چه فندقش هر سرده قواره را زهره
کند باحری مراد از قرطه در اینجا جامه است وفستقی یعنی سبز ومراد از فندق
سر انکشتان حنا بسته چنکیست وقواره در اصل پارچه مدوریست که خیاطان
از میان حلقه کریبان در اورند وان بجهة سر مفید است ودر اینمقام ناخنهای
چنکی را بجهة مناسبت لفظ ساحری بقواره تشبیه نموده وحاصل معنی انکه
هرگاه که سر انکشتان حنا بسته چنکی سرده ناخن را در نغمه سازی مانند زهره
سازد یعنی بنواختن وحرکت در اورد فلك از غایت ذوق وجد جامه سبز
خود را چاك زند چشم سهیل وناخنه ناخن افتاب وبی کاتش قندی
دهد بانی باد یاوری مراد از ناخنه ظفره است وان علتی است معروف
که در چشم بهم میرسد ومعروف است که نظر کردن بسهیل ان را دفع میکند پس سهیل
با ناخنه نهایت تنافی دارد زیرا که مزیل شی منافی ان شی است وهمچنین معروف است
که نی را بهر ناخنی میتوان کشید مکر ناخنی که عبارت از افتابست که نی را نمی
توان بان کشید ومحصل انکه نی در هر ناخنی موثر است مکر در ناخن افلاك

که آفتاب باشد باعتبار اینکه اجسام سفلیه را در اجرام علویه هیچ تاثیری نیست
ونیز مقرر است که میان آتش وقند ومیان آتش ونی وآتش وباد تنافی است
وچون این معلوم شد معنی شعر اینست که از غرایب اینست که گویا مابین چشم سهیل
وناخن که کمال تنافی است اجتماع حاصل شده بجهة اینکه آتش وقند چنگی که عبارت
از سرخی لب او وشیرینی آن باشد نی وباد را باخود جمع کرده اند وحال آنکه
درمابین همه تنافیست   کاو سفالی اندرآر آتش موسی اندراو
تلخ چه کنند خاکیان کاو زرین سامری   مراد از کاو سفالی خم شرابست
واز آتش موسی مقصود شرابست یعنی خم سفالی را که پر از شراب باشد
بمجلس درآر وخم بمجلس آوردن اشاره بکمال حرص است در تجرع تا
مردم مشغول به پرستش او شوند وکاو زرین سامری را دور افکنند
در قصب سر دامنی آستی دو برفشان   پای طرب سبک برآر
آنچه زمی گران سری   این شعر خطابست برقاص ومراد از قصب سر
دامنی جامه ایست که دو چاك برد وطرف داشته باشد وآن سر دامنی
نیز باشد دو از پیش ویك از قفا واین قسم جامه مخصوص رقاصان بوده
ومراد از آستی آستین است ونون بجهة وزن شعر افتاده است یعنی
درحالتی که در جامه سر دامنی در آمده باشی اندکی آستین برفشان ودر
جلوه رقص درآی وپای طرب را سبك برآر اگرچه از مستی باده سر گرانی
دوش که صبح چاك زد   صدره چرخ چنبری   خضر درآمد از درم
صبح وش از صنوبری   دید مرا گرفته لب آتش پارسی زتب   نطق من
آب تازیان برده بنکته دری   معنی شعر اول ظاهر است ومراد از آتش

پارسی در شعر ثانی یا تبخاله است یا آتشکده فارس ومراد از تب گرمی نطق
وبیانست ومعنی شعر آنست که من ادیبی که بسبب گرمی نطق وبیان من آتشکده
فارسیان یا تبخاله در لب من افتاده است بنحوی که نطق من آب ورونق
زبان عربی را بسبب نکتهای فارسی برده   گفت چه طرفه طالعی کز در
خانه ششم   مهره بکف هفت حالی با همه این ششدری   ظاهر کسی که مهره
را از خانه ششم نرد بیرون برده است وکسی که در ششدر یعنی در خانهای
ششم نرد بماند وبیرون نبرده باختهاست ومراد از هفت حال کثرت مشاغل است
وهفت گفتن بسبب آنست که سبب شش است یا مراد تاثیرات کواکب سبعه است ومعنی
شعر اینست که خضر گفت که تو عجب طالعی داری که با وجود آنکه مهره در خانه ششم
آمده ومهره بکف گرفته میخواهی بیرون روی یعنی خود را میخواهی از شواغل
این دنیا مستخلص کنی ومع ذلك بسبب تاثیرات کواکب یا کثرت مشاغل در ششدر
دو ششدر دنیا مانده و[illegible] بیرون رفت   چند نشانه عرض بودن
وبی نشان شدن   جوهر بودن نیستی سایه نور جوهری   مراد آنست که
تا چند مانند [illegible] عرض بی نام وبی نشان باشی بجهة انغمار در دنیا
وعلایق آن وحال اینکه اگرچه جوهر بود مطلق نیستی لیکن سایه آن بوده
هستی پس میتوانی چه اصل خود شوی وخود را بجوهریت ومتبوعیت برسانی
مثل عطارد چه چرخ   چون مه نو [illegible] مقبلی   طالع تو اسد چرا چون سرطان
مدبری   مراد این است که چرا تو مانند عطارد دیگر که گاهی در رجوع و
گاهی در استقامت وگاهی ضعیف وگاهی قوی وچرا چون ماه نو مقبل نیستی
یعنی همیشه از تنزل در ترقی باشی وتو اسد طالعی یعنی قوی طالعی زیرا
که هرکه طالع او اسد باشد قوی طالع میباشد نظر با آنکه پادشاهان اسد

طالع میباشند وچون تو اسد طالع باشی چرا مانند سرطان یعنی خرچنگ مدبری
یعنی حرکت قهقری میکنی ومایل بعقبی هم چنانکه از حرکت خرچنگ قوه
باصره ادراك می نماید که مایل بعقب است   مرکب شاه اختران رفت
بکاخ مشتری   شش مه داده ده هشش قصر دوازده دری   مراد از ده
نه وده ویازده وهر هفت زینت است وعلة تسمیه ظاهر است بجهة آنکه زینتها
که زنان میکنند از خال ونگار وسمه وغیره بیك اعتبار هفتست ومراد
از قصر دوازده در آسمانست بعلة آنکه دوازده برج دارد ومعنی شعر
آنست که آفتاب داخل خانه مشتری شد که حوت باشد واین اشاره
بظهور آثار بهار است وقصر دوازده دری یعنی فلك او را در شش ماه زینت
داد واو را با تزیین ظاهر کرد در منزل مشتری   قعده نقره خنگ
روز آمده در جنیبتش   ادهم شب فکنده سم   کند رطن مشمری   مراد
از قعده اسب سواریست وجنیبت کتل باشد   وادهم اسب سیاه رنگ
باشد ومراد از مشمر اسب تیزرو وسبك خیز است ومراد از سم فکندن
نقصان وضعفست ومعنی شعر آنکه اسب سواری که عبارت از اسب سفید
روز باشد مستعد سواری آفتاب ساختند واسب سیاه رنگ شب
از مشمری وتند روی سم افکند وکند رو شد یعنی ضعیف حال گردید
ومحصل کلام آنکه چون فصل بهار درآمد روز قوت یافت وشب ضعیف
شد   گر تتر سکش شود فلك   چون غط پلنك وصد پر نقط وبهق
شود روی عروس خاوری   مراد از غط ادیم وگونه است وبهق
علتی است که از آن خالهای سفید اثر آن در بدن پیدا شود ومراد
آنست که اگر تتر فلك سك او یعنی سلطانی که ممدوح او هست بشود

روی خورشید که عروس خاور است از تاثیر ناسپاسی فلك مانند ادیم پلنك
یعنی پوست آن وگونه ماه پر از نقطهای بهق خواهد شد   از رحم عروس بخت
این حرم حلال را   نو خلفان فتح بین   وارث ملك پروری   در بن تیغ
حضرمی زاده جنابر چون عنب   برده جناب از آسمان   کرده همه
دو پیکری   حضرم بفتح اول وصاد مهمله عودیست ومراد از تیغ حضرمی
تیغ سبز رنك است وجنابر بالفتح دو میوه را گویند که متصل باشد بیکدیگر
وبار آمده باشد وجناب بضم اول کورا گویند ومراد آنست که از رحم عروس
بخت این حرم حلال یعنی ممدوح ملاحظه کن نو خلفان فتح را که در مملکت پروری
ارث میبرند واز بن تیغ سبز رنك ممدوح دوگانه دوگانه مانند عنب ظاهر می
شوند یعنی تیغ ممدوح ایشان را بمنزله قابله وپرورنده است وبواسطه آنکه
در آسمان یکدو پیکر است که جوزا باشد والحال همه دو پیکر ظاهر میکردند از
اینجهت از آسمان گرو برده   کی بده خیل نحس پی   بر سپهش زند عدوی
بد وزرق بسته سر هر سقطی شود سری   لعبت مرده را که اصل از کج زنده
کرده اند   از دل پیر عاشقان رخصت نیست دلبری   شعر اول اشاره
باتفاق اعدای ممدوح یا اتفاق دو سرخیل لشکر او در مخالفت وبزرگی
دیگری بجای او توانند بود وسقطی در اصل بمعنی خرده فروش است و
مراد از سری شیخ سری سقطی است که از اکابر عرفا بوده ومعنی آنست که
بمجرد آنکه دو دروغ گوی مجهول الانتساب در حق سقطی که مراد از خرده فروش
است گواهی ولایت وبزرگی دهند شیخ سری نتواند شد پس اتفاق آن
دو شخص نیز با خصم ممدوح همان اثر دارد ودر شعر ثانی این مطلب را تقویت
کرده است ومراد از کج بضم اول یا صوف نیست که از بعضی لباسها بجهة

ترسانیدن اطفال میسازند یا صورتیست که از جهة دفع چشم زخم ترتیب میدهند
و در بام خانها میکذارند هم چنانکه در بعضی ولایات متعارفست و مراد از دل
پیر عاشقان یا دل مرشد است یا دل پیری که عاشق شده باشد و معنی شعر
اینست که لعبتی یعنی صورتی کرد و اصل بی روح و مرده است و حیات او مانند
حیات کج است که از بعضی لباسهاست او را از جانب مرشد رخصت نیست یعنی
از شان او نیست که دلبری و متبوعیت نماید یا انکه او را از دل پیر عاشق با
وجود انکه هر صورتی عشق میورزد رخصت نیست که دلبری نماید و مراد
اینست که عدو ممدوح که بزرکی او مانند حیات کج است از مرشد رخصت
بزرکی ندارد   رمح تو است زهره چون پرچم افتاب طاس از بر ماه
چهارده سایه کند صنوبری   مراد از رمح درینجا علم است زیرا که نیزه را
پرچم نمی باشد و مراد از بر ماه چهارده فوق ماه چهارده است و مراد از
طاس همان قبة کلوکاه سر علم است و مراد انست که رمح ترا زهره پرچم است
و افتاب کلوکاه انست و بسبب اینکه اینقدر ارتفاع دارد و فوق علم که سر
انست از بالای کرچوب علم است جسم تو است سایه صنوبری یعنی شبیه بسایه
صنوبر از بالای ماه انداخته است   نایب تنکری توبی کرده بتیغ
هندوبی سنقر کفرپیشه را سن سن کوبی تنکری   تنکری بزبان ترکی
یعنی خدا و مراد از سنقر پادشاه ترکستانست که کافر بوده و سن حرف ترکی یعنی
تو است و تکرار او بجهة تاکید است و مدعا انست که تو نایب خدایی که بر تیغ هندی
پادشاه کافر ترکستان را بنوعی موحد ساختی که دایم متوجه خداست و
میکوید تو تنها یعنی اقرار بتوحید کرده   از سر کینت قدس سر جوف
حلم تو چرخ چنبر جنم نحو پای بحلقه شداز مدوری   در اصطلاح نحویان

اعراب و بنا تابع کلمات میباشند و لفظ حکم را حرف وسط مجزوم است و
مراد انست که بموجب نوشته قدرکه از ان هیچ حال تخلف ممکن نیست بجای
جزم که در حکم تو است حلقه فلك ایستاده یعنی همچنانکه جزم تابع لفظ
حکم است نزد نحویین همچنین حلقه فلك که شبیه بصفر و جزم است
حکم تو است   کرد بصدر کعبه در بهد مشام عرشیان   خاك درت
مثلثی دخمه چرخ مجمری   مثلث نوعی از بوی خوش است و مراد
اینست که خاك در تو در صدر کعبه که عبارت از استان تو باشد بجهة
تعطیر مشام عرشیان مثلثی کرد یعنی دماغ را خوشبو کرد مانند مثلث و دخمه
چرخ مجمری کرد یعنی بجای مجمر ان بوی خوش شد که خاك در ت داخل انست
هم چنانکه عود در مجمر   تخت تو در مربعی عرشی و کعبه کند   شاه مثلثی
از ان کاخ و چرخ اخضری   مراد از شاه مثلث یعنی شاه ابعاد ثلثه که
طول و عرض و عمق باشد و مراد اسمان و زمین و مشرق و مغربیست یعنی تخت
تو در فضل مربعی عرشی و کعبه کند یعنی بجای عرش و کعبه است و تو شاه زمین
و اسمان و مشرق و مغربی از ان جهة که مانند کوکب و فلکی که انها نیز بر ابعاد
ثلث مسلط اند زیرا که هر شبان روزی مجموع انها را سیر میکنند   باد صبا بر
اب کهر نقش قدافلح او رد تا تو فلاح فتح را بر شط مغلجان بری   فرضه
عسقلان و نیل و شط مغلجان کی   هست خراس بارکین از سمت مروری
فرضه بفا و ضاد معجمه کناره را کویند که تمغاچیان در ان می نشینند و تحصیل
تمغا می نمایند و مراد از ان درینجا مطلق کناره است و عسقلان و
نیل دو وادیند مشهور واقع در ولایت روم و مصر و شط مغلجان انی است
در ولایت غزان یعنی ترکستان و کرکاف تازی مضموم ابی است واقع در میانه

سرحد اذربایجان و شیروان و بارکین بپا فارسی حوضی را کویند که ابهای
تیره در ان جمع شود و خراس کارخانه روغن کیریست و مقرر است که در
خراسها حوضی کند در ان روغن هر جنس جمع شود بترتیب میدهند و انرا
بارکین خراس میکویند بس مراد از شعر اول اینست که هر کاه ترغان فتح و مملکت
کشاید بجانب شط مغلجان که از انهای ترکستانست معطوف کرد انیه اثر فیروزی
بر عبور کنندکان از اب کر بواسطه باد صبا ظاهر میشود با وجود انکه عبور و
مرور لشکر تو بران نشده و مراد از شعر ثانی این است که با وجود بعد مسافت
میان این انهار در حین حرکت او ازدحام و کثرت خیل و حشم او بمثابه ایست
که عبور لشکر بجمیع این رودها واقع خواهد شد و اب صافی از ان بنوعی تیره
مبدل خواهد ساخت که اکر انهار را از غایت کل الودکی بپارکین خراس نسبت
کنند از سمت مروری خواهد بود یعنی این تشبیه صحیح نخواهد بود بلکه تیرکی
انهار بسیار بیشتر از تیرکی پارکین خراس خواهد بود قال الله تعالی
یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین فان کن نساء فوق اثنتین
فلهن ثلثا ما ترك وان کانت واحدة فلها النصف اقول فی هذه الایة اسولة
احدها انه ما مرجع الضمیر فی قوله کن وثانیها انه ما النکتة فی تخصیص الذکر
بالتنصیص علی حظه وعدم التعرض لحظ الانثی وثالثها انه سبحانه بین فرض
الاکثر من اثنتین وفرض الواحدة ولم یبین فرضهما فما السبب فی السکوت عن
بیان فرضهما وهل فرضهما فرض الاکثر او فرض الواحدة ورابعها انه ما الفائدة
فی هذا الفرض وفی ای موضع یظهر الفائدة فانه مع ان کل واحد من الثنتین
او الاکثر او الواحدة ان انحصر الوارث به فله المال کله وان اجتمع معه ذو
فرض هو ای ذو الفرض یاخذ فرضه والباقی للبنتین او ما فوقهما او الواحدة

والجواب عن الاول ان الضمیر فی قوله کن راجع الی الاولاد ای ان کان الاولاد
نساء خلصا لیس معهن ذکر فوق اثنتین وهو خبر ثان او صفة للنساء ای نساء
زائدات علی اثنتین فلهن ثلثا ما ترك وعلی هذا فتانیث الضمیر باعتبار الخبر
او علی تاویل الاولاد بالمولودات وعن الثانی ان تخصیص الذکر بالتنصیص
علی حظه لان القصد الی بیان فضله والتنبیه علی ان التضعیف کاف للتفضیل
فیظهر حظ الانثی ایضا وعن الثالث علی ما ذکره البیضاوی ان حکم البنتین
ای فرضهما تظهر من الایة وهو فرض الاکثر وذلك لانه لما بین ان حظ
الذکر مثل حظ الانثیین اذا کان معه انثی وهو الثلثان اقتضی ذلك ان فرض
الاثنتین من الاناث الثلثان ثم لما اوهم ذلك ان یزاد النصیب بزیادة
العدد رد ذلك بقوله ان کن نساء فوق اثنتین ای ان کان
الاکثر نساء من ابنتین حکمهن حکمهما فی ان الفرض لهن ثلثان ثم
ضعف قول ابن عباس حیث قال ان حکمهما حکم الواحدة لانه جعل الثلثین
لما فوقهما فلا یکون لهما فانه لو کان کذلك لوجب ان یبین حکمهما کما بین
حکم الواحدة فلای جهة بین حکمها وسکت عن حکمهما وبان البنت
الواحدة لما استحقت الثلث مع اخیها فالحری ان تستحق مع اخت مثلها
وان البنتین امس رحما من الاختین وقد فرض لهما الثلثین بقوله فلهما
الثلثان مما ترك فیجب ان لا یکون فرض البنتین اقل من فرضهما وهذا الذی
الذی ذکره البیضاوی هو ما ذکره شیخنا الاقدم محمد بن یعقوب الکلینی فی
الکافی حیث قال وقد تکلم الناس فی امر النصف من این جعل لهما الثلثان
وابنه جعل الثلثین لما فوق الاثنتین فقال قوم ذلك بالاجماع وقال قوم
ذلك بالقیاس فانه اذا کانت للواحدة النصف کان ذلك دلیلا علی

لما فوق الواحدة الثلثين وقال فقد رما التقليد والرواية ولم نصب واحد
منهم الوجه في ذلك فقلنا ان الله سبحانه جعل حظ الانثيين الثلثين بقوله
للذكر مثل حظ الانثيين وذلك انه اذا ترك الرجل بنتا وابنا فللذكر مثل
حظ الانثيين وهو الثلثان فحظ الانثيين الثلثان واكتفى بهذا البيان
عن ذكر الانثيين بالثلثين وهذا بيان قد جهله كلهم انتهى بادنى تفاوت في
عبارته وبمثل ذلك اجاب الرازي ايضا حيث قال ان قيل من اين عرفتم ان نصيب
البنتين الثلثان قلنا عرفناه من قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين وذلك
لان من مات وخلف ابنا وبنتا فيجب ان يكون نصيب الابن الثلثين لقوله للذكر
مثل حظ الانثيين فكان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين وهو الثلثان وبمثل
ذلك اجاب جماعة اخرى ايضا من المفسرين وانت خبير بان قوله سبحانه للذكر
مثل حظ بيان لنصيب ارث الذكور والاناث مع اجتماعهما والمراد انه اذا اجتمعت
الاناث والذكور نقسم مال المتوفى بينهم على هذا المنوال باخذ كل ذكر ضعف
كل انثى وياخذ كل انثى نصف كل ذكر سواء كان الوارث ذكرا وانثى او ذكرا
وانثيين او اناثا او ذكورا واناثا كثيرة والاية بيان لكيفية القسمة بين الذكور
والاناث وليس فيها بيان لتعيين سهم الذكر او سهم الانثيين فان الذكر
ليس من ذوي السهام ولم يقدر له سهم من السهام المقررة بل المعين بالاية انه
في الارث ضعف الانثى وهو يختلف باختلاف اعداد الورثة فربما كان نصيبه عشر
التركة وربما كان نصيب عشره وربما كان اقل او اكثر وليس فيها دلالة على ان
حظه ثلثان حتى يفهم منه ان حظ الانثيين ايضا ثلثان غاية الامر انه يستفاد من
عموم الاية ان الورثة لو كانت منحصرة بذكر وانثى واحدة يكون حظ الذكر
من التركة ثلثين وحظ الانثى ثلثا كما انه يستفاد من عمومها ان الذكور لو كان

ثلثة والاناث اربعا كان حظ كل ذكر خمس التركة وحظ كل انثى عشرها وهكذا
في ساير فروض الاجتماع فهذا اي مجرد استفادة كون سهم الذكر ثلثين اذا اجتمع
مع انثى واحدة لا تصدق المطلوب كما ان استفادة كون حظ ذكر واحد ثلثي حظ انثى
واحدة سواء انحصر الوارث بذكر وانثى او تعدد كل من الذكور والاناث او احدهما
لا يفيد للمطلوب وعلى هذا فالمستفاد من الاية في حكم الانثيين ان حظهما كحظ
ذكر واحد ولا يستفاد منها تقدير سهم لهما هو الثلثان نعم لو كان المراد من الاية
ان الذكر الواحد لو اجتمع مع انثى واحدة فحظ الذكر كالحظ المقرر المعلوم بدليل اخر
للانثيين اذا لم يكن معهما ذكر وهو الثلثان ظهر كون سهمهما ثلثين الا انه لا يعلم
ذلك من هذه الاية بل لا بد ان يكون ثابتا بدليل اخر ويعلم من هذه الاية
مجرد ان حظ الذكر الواحد اذا اجتمع مع انثى واحدة كحظهما المعلوم من الخارج
وعلى هذا يكون الاية مصرحة بكون كل ذكر كانثيين في حظ الميراث المعلوم بدليل
اخر ولا خفاء ان هذا الحمل للاية لا يخلو عن بعد فتامل ويمكن ان يق انه علم من
قوله وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك انه ليس للبنات ازيد من
الثلثين وعلم من قوله وان كانت واحدة فلها النصف ان سهم الانثى الواحدة
النصف وعلم من قوله للذكر مثل حظ الانثيين ان الابن الواحد كابنتين في الغير
وعلى هذا لا يمكن ان يكون سهم الابنتين ازيد من الثلثين للاية الاولى ولا يمكن
ان يكون نصفا لانه سهم الواحدة بحكم الثانية وحظ الابنتين كحظ ابن واحد
بحكم الثالثة فلو كان حظ الانثيين نصفا لكان حظ ابن واحد ايضا نصفا فيلزم
مساواة الابن والبنت وهو باطل ولا يمكن ان يكون حظهما ما بين النصف و
الثلثين وقد يلزم على بعض الفروض عدم التساوي بين الابن الواحد والبنتين
فتامل واما عن الرابع اعني ظهور الفائدة في هذا الغرض فهو ان الفائدة

انما تظهر اذا اجتمعت البنتان مع احد الابوين او الاختان مع احد الجدين فان
سهم كل من البنتين او الاختين ثلثان وسهم احد الابوين او الجدين السدس
والباقي من التركة اعني السدس يرد على الجميع على نسبة السهام فيقسم بينهم اخماسا
وياخذ كل واحدة من البنتين او الاختين خمسين وياخذ الاب او الجد خمسا
قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما قل ما عند
الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين فهنا سؤالان الاول
ما النكتة في تقديم التجارة على اللهو اولا وتاخيرها عنه ثانيا الثاني كيف
اورد الضمير في اليها والمذكور سابقا اثنان التجارة واللهو والجواب عن الاول ان
التجارة امر مقصود للعقلاء يقبل الاهتمام بشانه واللهو امر يلزم ان تعرض
عنه العقلاء ولا يلتفت اليه من له ادنى فهم ومقام التشنيع عليهم يقتضي الترقي
من الاعلى الى الادنى والمراد انهم غير راسخين في الدين بل اذا عرض لهم امر
دنيوي كالتجارة بل ما هو اقل منه نفعا بل ما هو عادمه بالكلية كاللهو اعرضوا عن
العبادة لاجله واقبلوا اليه واما تاخيرها عنه ثانيا فلاقتضاء المقام الترقي
من الادنى الى الاعلى فان الغرض تنبيههم على ان ما عند الله من الثواب الجزيل
خير من اللهو الذي يظنون فيه نفعا وهو من بعض الظن بل من التجارة التي هي
مرغوبة ومطلوبة للعقلاء وجعلتموها نصب عينيكم وعمدة ما اتعبتم لها انفسكم
وعن الثاني ان في الكلام حذفا والمعنى واذا راوا تجارة انفضوا اليها او لهوا
انفضوا اليه فحذف الاخر لدلالة الاول عليه وقرء ابن مسعود اليهما بالتثنية
فلا اشكال ح ونظير هذه الاية قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا
ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم فان المذكور شيئان هما الذهب و
الفضة واعيد الضمير الى واحد منهما والحق انه عايد الى الفضة لمكان التاء لانها

اقرب او لانها اكثر وجودا في ايدي الناس ويمكن ان يق ان الضمير عايد
الى المكنوز وهو يعم الدراهم والدنانير وساير الاموال ثم النكتة في اعادة
الضمير في الاية الى التجارة دون اللهو مع انها البعيد ومرتبة ايضا هي ان التجارة
اجذب لقلوب العباد تعن طاعة الله من اللهو بدليل ان المشتغلين بها اكثر
من المشتغلين باللهو ولانها اكثر نفعا من اللهو ولانها كانت اصلا واللهو
تبعا لانهم كانوا يضربون بالطبل عند قدومها كما اومي اليه في الاية وهذه
النكتة لما اقتضى الكلام اعادة الضمير الى احدهما اعيد الى التجارة وان
كانت ابعد شعر الخاقاني در مدح شيروان شاه كرعالم ز روي وش
زنكي شغبست او را داغ حبشي بر رخ لها دهند عالمش شغب
غوغا وشور زنكيان است كه از روي طرب وسرور باشد واين طرب
وسرور بسبب دعاي پيغمبر صلعم در ميان ايشان هميشه باقي است وسبب ان
اين است كه پيغمبر صلعم هفت مكتوب بوالبان ممالك وولايات فرستاد
وپنج نفر از انجمله بقدم اطاعت وانقياد پيش امدند ونجاشي والي
حبشه مكتوب ان سرور را تعظيمات غير محصور نمود وحامل ان را بغايت
كرامي داشت واظهار سرور بتمام نمود از اينجهت حضرت دعا بر دوام
خوشحالي ان قوم فرمودند چنانكه سرور ايشان از ان زمان تا حال باقي
واظهار ميشود بسيار است ومعني شعر انست كه با وجود اينكه عالم بسبب طرب وذوق
زنكي شغبست يعني هميشه در فرح وشادي ونعمت ورفاهيت است علامت
او بجز نيست كه داغ حبشي يعني داغ عبوديت وذلت بر همه اهل عالم
نهاده بجز يكه در انقياد واطاعت او در مرتبه عبوديت يكتند واحد بر يار اي
ان نيست كه از جاده اطاعت قدم بيرون نهد شعر اخر له

در وصف صبحدم   شمع که در عنان شب   ژرده فش سیاه بود از
آنکه براق جم   مرد نقای صبحدم   ژرده رنگیست از رنگهای اسب
که شبیه برنگ شعله آتش است و فش بفا و شین معجمه کاکل است و صبح
طره دستار هم آمده است و مراد از براق جم باد سحریست بجهة آنکه حامل
بساط سلیمانی بوده و معنی اینست که شمع که در زمام شب بود یعنی بجهة
ظلمت شب باقی بود و ژرده کاکل سیاه بود یعنی رنگ او ژرده بود و
کاکل سیاه بود یعنی دودی که از سران بالا میرفت سیاه بود یا مدعا فتیله
اینست که آتش دیران گرفته و سیاه رنگ شده از باد سحری اکو خاموش
شد نقای صبحدم باشد یعنی چون صبحدم شد دیگر احتیاج بشمع نیست
شعر اخر لها   در مدح مجد الدین افتخار   دل یاد کند فضایل او
چندانکه بدست چپ شمارد   بر یاد محقق مهینه   انگشت کهینه بستر
دارد   آخر چه حساب کرد انگشت   کو راز میان فرو گذارد   مقرر است
که حساب اعداد که با نگشتان ضبط میشود   احاد و عشرات از دست
راست ضبط میشود   و مات و احاد الوف از دست چپ مات از انگشت
مهین و سبابه و احاد الوف یعنی تا نه هزار از سر انگشت دیگر که وسطی و
بنصر و کهین است و غایت انچه ضبط میشود تا نه هزار است و چون این
معلوم شد بدانکه مراد از شعر اول اینست که دل با نقد واز فضایل او
یاد میکند که از احاد و عشرات که از دست راست ضبط میشود فارغ
میشود و مات و الوف که از دست چپ ضبط میشود منتقل میشود و
معنی شعر دوم اینست که انچه از مات که با نگشت مهین محقق شد که غایت
او هشتصد است بملاحظه و تذکر و منظور بودن او انگشت را کهین میبندد

بمعنی اینکه الوف را بر مات وارد میسازد یعنی هر واحدی از مات را هزار
میگیرد که او غایت اعدادی که از انگشتان ضبط میشود که نه هزار است اضعاف
مضاعف میکند و در شعر سیم از بی تفنتی میکند و میگوید که حساب
انگشتان چه فائده میکند و انگشتان چه حسابی را میتوانند نگاه داشت
که باید ممدوح را در میان بگذارند و عاجز از احصای فضایل او شوند
و سید عبد الوهاب غنایی که شارح ابیات خاقانیست در تفسیر این اشعار
بیانی نموده که معنی محصلی ندارد   سؤال فقهی   ان قیل ما معنی التشطیر فی
الحیض وکیف جلیة الحال فی حکمه قلنا معنی التشطیر اجتماع الیوم الاول
والحادی عشر فی الحیض ولا ریب انه امر ممکن الوقوع فلاعتباره مع استقرار
العادة واستقامة الحیض مما لا ریب فیه فلو رات الدم بعد النصف من یوم
وانقطع قبله من الحادی عشر اجتمع الیومان اعنی الاول والحادی عشر فی
الحیض وجعل الشطران منهما بمنزلة یوم واحد فیحکم بتحیضها وعدم صحة
صومها فیهما فیلزمها قضاء احد عشر وهذا فی ذات العادة ولیس فیه اشکال
وانما الاشکال فی المتحیرة وهی ناسیة الوقت والعدد مع استمرار الدم علی
بعض المذاهب فی حکمها وبیان ذلک ان الاصحاب اختلفوا فی حکم ناسیة الوقت
والعدد مع استمرار الدم علی اقوال متکثرة منها ما ذهب الیه الشیخ فی المبسوط
والعلامة فی القواعد وهو انه یجب علیها الاحتیاط والرد الی اسوء الاحتمالات
فتجمع بین التکالیف باسرها فتجتنب فی الزمان کله ما یجتنب عنه الحایض و
یلزمها جمیع الصلوات والغسل عند کل صلوة وصوم جمیع رمضان ویجب علیها
قضاء صوم اکثر ایام الحیض ولاحتمال التشطیر اعنی اجتماع الیوم الاول و
الحادی عشر فی الحیض یمکن ان یکون ایام حیضها احد عشر یوما بان یری

الدم بعد النصف من یوم وانقطع قبله من الحادی عشر وح یجتمع الیومان
اعنی الاول والحادی عشر فی الحیض ویجعل الشطران منهما بمنزلة یوم واحد
فیحکم بتحیضها وعدم صحة صومها فیهما وفی الایام التسعة التی بینهما فیلزمها
قضاء احد عشر والشیخ مع ایجابه الاحتیاط وردها الی اسوء الاحتمالات
اوجب علیها قضاء العشرة لاصالة عدم التشطیر ولا یخفی ما فیه اذ مع رعایة
الاحتیاط یلزم اعتبار التشطیر لامکانه فیجب علیها قضاء احد عشر ثم لو کانت
ظاهرة عند القضاء لم یلزم علیها لقضائها اکثر من احد عشر یوما لکن لاستمرار
دمها واحتمال کل یوم لان یکون یوم حیضها لابد ان یصوم عددا یحصل القطع
بادراک صوم احد عشر یوما ظاهرة فلولا اعتبار التشطیر عند القضاء یکفیه ان
یصوم لقضاء کل یوم یوما وحادی عشره اذ ح لعدم امکان اجتماعهما
فی الحیض یحصل القطع بکون احدهما یوم التطهیر لکن لما کان التشطیر عند
القضاء ایضا ممکنا وعلی رعایة الاحتیاط لابد ان یکون القضاء علی وجه
یحصل القطع ببراءة الذمة فکیفیة القضاء الموجبة للقطع ببراءة الذمة
احدی طریقتین الاولی ان یضیف لقضاء یوم الی الیوم الاول وحادی
عشره الثانی وثانی عشره الاول لا الثانی وح یمتنع اجتماع الجمیع فی
الحیض ولو بمراعاة التشطیر لان الحیض ان ابتدأ بشطر من الاول انتهی
بشطر من الحادی عشر فیصح الثانی عشر او بالثانی فیصح الاول ولو انتهی
فی الاول وابتدأ فی الحادی عشر صح الثانی وان انتهی فی الثانی وابتدأ
فی الثانی عشر صح الحادی عشر وهذا الطریق یجری فی قضاء یوم الی تسعة
ایام فیمکن ان یقضی لها تسعة فما دونها والعبارة عنه ان یقول اذا اراد
قضاء صوم یوم او یومین الی التسعة صامت المقضی من التسعة او ما دونها

من الاعداد مرتین ولیکن صومها فی کل مرة مع کون المقضی اکثر من یوم و
اول المرة الاولی ما تعینه باختیارها واول الثانیة ثانی عشر اول الاولی ویصوم
یومین بین المرتین اما متوالیین متصلین بالمرتین کالعاشر والحادی عشر اذا کان
المقضی تسعة او باحدهما کالثانی والثالث او العاشر والحادی عشر او منفصلین
عنهما کالثالث والسادس وفی صورة التفرق لا یمکن اتصالهما باحدی المرتین
کما قیل لانه فرع توالیهما وارادة اتصال احدهما باحدهما دون الاخر من کلام
القائل خلاف الظ وبالجملة بهذا الطریق یحصل القضاء ویبرء ذمتها لعدم امکان
اجتماع المرتین والیومین المتوسطین فی الحیض فما فسد من ایام احدهما صح مثله
من ایام الاخری او من المتوسطین ولا یکفی المرتان بدونهما لامکان انقطاع الحیض
فی نصف الیوم الاخیر من المرة الاولی وعوده فی نظیره فی الثانیة فیفسد المرتان
کلا او بعضا والمراد بنظیره هنا مثله کالخامس عشر بالنسبة الی الخامس والرابع عشر
بالنسبة الی الرابع وهکذا لا ما وقع بازائه فی الثانیة کالسادس عشر بالنسبة الی الخامس
والثانی عشر بالنسبة الی الاول وهکذا اذ مع العود فی النظیر بهذا المعنی یصح احد المرتین
کما یظهر مما سبق وبالجملة مع امکان الانقطاع والعود المذکورین لا یتم القضاء
مثلا اذا کان عدد المقضی خمسة وانقطع فی الخامس وعاد فی الخامس عشر
فسد جمیع ایام المرتین ما عدا ثلثة هی الثانی عشر والثالث عشر والرابع عشر فلا
بد من المتوسطین حتی تکمل بهما وملاحظة هذا الجدول یعین علی الاحاطة
بما ذکر وبناء علی ان المقضی اذا کان یوما یصوم یوما هو المرة الاولی و
ثانی عشره وهو الثانیة ویومین متوسطین هما الثالث والرابع واذا کان
یومین یصوم یومین هما المرة الاولی والثانی عشر والثالث عشر هما الثانیة
ومتوسطین هما الرابع والخامس وهکذا حتی اذا کان المقضی تسعة یصوم

تسعة هي المرة الاولى والثاني عشر الى العشرين هي الثانية ومتوسطين هما
العاشر والحادي عشر وهذا الجدول مخصوص بصورة كون اليومين المتوسطين
متواليين اما منفصلين عن المرتين كما اذا كان المقضي سبعة فما دونها
او متصلين بهما كما اذا كان تسعة او باحدهما كما اذا كان ثمانية وقس
عليه جدول باقي الصور وعلى هذا الطريق اقل ايام يتم بها قضاء ما
فاتها من رمضان اعني احد عشر ثلثة وثلثون يوما اذ يتم قضاء تسعة منها
في عشرين يوما بصوم في جميعها وقضاء الاثنين الباقيين بعد ثلثة عشر
يوما يصوم ستة منها ويفطر في سبعة منها الثانية ان يصوم

ايام الصوم	ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط	ي	يا	يب	يج	يد	يه	يو	يز	يح	يط	ك
ا	○		○	○								○								
ب	○	○		○	○							○	○							
ج	○	○	○		○	○						○	○	○						
د	○	○	○	○		○	○					○	○	○	○					
ه	○	○	○	○	○		○	○				○	○	○	○	○				
و	○	○	○	○	○	○		○	○			○	○	○	○	○	○			
ز	○	○	○	○	○	○	○		○	○		○	○	○	○	○	○	○		
ح	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
ط	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○

الاولى وثاني عشرة ويصوم بدل الثاني والحادي عشر في الطريقة الاولى
يوما واحدا بعد الثاني وقبل الثاني عشر وح لم يكن اجتماع الجميع في

الحيض لانه ان ابتدء بشطر من الاول انتهى بشطر من الحادي عشر فصح
الثاني عشر وان ابتدء من الثاني وانتهى بالثاني عشر صح الاول وان
انتهى بالاول وابتدء من الحادي عشر او الثاني عشر صح المتوسط ولكن هذه
او جعل بعد الثاني عشر لزم في الصورة الاخيرة اجتماع الجميع في الحيض وهذه
الطريقة اقل تكليفا من الاولى بيوم لكنها اقل نفعا منها لانها انما تجري
في قضاء اربعة ايام فما دونها ولا يجري فيما زاد عنها بخلاف الاولى لجريانها
في قضاء تسعة فما دونها كما عرفت والعبارة عنها ان تقول اذا ارادت
قضاء يوم فما زادت الى اربعة صامت للمقضي من اليوم او ما فوقه الى
الاربعة مرتين تزيد على اولهما يوما وتفرق الاولى مع الزائد اي تفرقه
اتفق في عشرة ايام بحيث لا توالي بين يومين ولا يحصل المجموع في ازيد من
عشرة ثم تصوم المرة الثانية متفرقة من غير زيادة يوم لما عرفت من لزوم
كون اليوم الزائد قبل الثاني عشر وهو ابتداء الثانية لانها تبتدئ فيها من
ثاني عشر اليوم الاول او من ثاني عشر عاشر ثاني الاول باعتبار الصوم
لا باعتبار اليوم لانه باعتبار اليوم حادي عشر ثانية على ما هو الموضوع في
الجدول الاتي فالمراد بثاني الاول اليوم الذي صامته بعد الاول سواء
كان بينه وبين الاول يوم واحد او ازيد وكذا تجعل كل يوم من ايام
المرة الثانية ثاني عشر نظيره من المرة الاولى او عاشر ثاني النظير لا
ازيد والمراد بالنظير ههنا وفيما ياتي بعد ذلك ما يقع في احدى المرتين
بازاء ما في الاولى كاول الاولى لاول الثانية وبالعكس في المثال كما
في الطريقة الاولى وانما لم يجز التوالي في المرتين او في احدهما لامكان
ان ينقطع الحيض في اخر يوم من المرة الاولى ويعود في حادي عشره

فيفسد الجميع او الاكثر ففي صورة كون المقضي واحدا يمكن ان ينتهي الحيض في ثاني الاولى
ويبتدئ في الثاني عشر فيفسد الايام الثلثة وانما لم يصح بدون زيادة يوم متوسط
بين المرتين لامكان انقطاع الحيض على اخر العدد وعوده في نظيره فيفسد
المرتان كلا او بعضا فلا يحصل البراءة وانما وجب كون النظير ثاني عشر نظيره
او عاشر ثانيه ان اجتمعا في الحيض اجزء ما بعد النظير الاول وما قبل الثاني
بخلاف ما لو جعل بعد عاشر ثاني الاول باعتبار الصوم كحادي عشره لامكان
انقطاع الحيض في ثاني نظير الاول وعوده في حادي عشره فيجتمع الثلثة في الحيض
كما لو كان المقضي واحدا فقضت يومين الاول والرابع مثلا في المرة الاولى و
الرابع عشر اعني حادي عشر الرابع الذي هو ثاني النظير الاول باعتبار الصوم في
الثانية فح امكن انقطاع الحيض في الرابع وعوده في حادي عشره اعني الرابع عشر
فيفسد الثلثة وانما لم يصح هذه الطريقة ازيد من قضاء اربعة لان الطهر المقطوع
به تسعة ايام فاذا وزع عليها القضاء على الوجه السابق اي بان يصوم المقضي
مرتين ويزيد يوما على اولهما وتفرقهما اي تفرقه شاءت امتنع ان يصح ازيد
من ذلك ومن ملاحظة هذا الجدول يسهل الاحاطة بهذه الطريقة وهو مخصوص
بصورة كون التفريق بين ايام الصوم في كل من المرتين بفصل يوم وقس عليه جدول
باقي الصور الممكنة وعلى هذا الطريق اقل ايام يتم بها قضاء احد عشر اثنان وخمسون
يوما اذ يتم قضاء ثمانية ايام بعد ستة وثلثين يوما كل اربعة بعد ثمانية عشر
يوما تسعة منها ايام صومها وقضاء الثلثة الباقية بعد ستة عشر يوما تصوم
في سبعة منها دون البواقي في عبارات البعض بعض المجتهدين الاعلى [illegible]

ايام المرة الاولى	ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط	ي	يا	يب	يج	يد	يه	يو	يز	يح	يط
ا	○		○									○							
ب	○		○		○							○		○					
ج	○		○		○		○					○		○		○			
د	○		○		○		○		○			○		○		○		○	

ثلثة منها مشتركات وثلثة منها مختصات احدى المختصات كالمشتركات في
الثالث كالثاني والثاني كالاول اقول المراد بالثلثة المشتركة اي بين
الرجال والنساء هي غسل الجنابة او غسل الاموات وغسل مس الميت والمختصات
هي غسل الحيض والاستحاضة والنفاس واحدى المختصات التي هي غسل الحيض
كالمشتركات في وجوبه كالجنابة ووقوع سببها اعني دم الحيض دائما يجب لا يتخلف
عنه اصلا بخلاف الباقيين اعني غسل النفاس والاستحاضة فانهما قد تكونان
وقد لا يكونان فان النفاس قد يجب معه الغسل وذلك اذا رات المراة دما وقد
لا يجب وذلك اذا حصل النفاس ولم ير دما وكذلك الاستحاضة اذا كانت كثيرة
او متوسطة يجب لها الغسل واذا كانت قليلة لا يجب غسل والثالث اي غسل
النفاس كالثاني اي الاستحاضة وعدم الوجوب في بعض الاوقات وذلك اذا كانت
الاستحاضة قليلة والنفاس لم يكن معه دم والثاني اي غسل الاستحاضة اعني الكثيرة
والمتوسطة كالاول اعني غسل الحيض في وجوبه دائما ولا يخفى انه يمكن ان يراد
من كل واحد من الاول والثاني والثالث وكذا من احدى المختصات والمشتركات
نفس الغسل كما ذكرنا ويمكن ان يراد بها اسبابها اعني الحيض والنفاس والاستحاضة
وغيرها وح نقول مثلا في قوله الثالث كالثاني ان النفاس كالاستحاضة وعدم
وجوب الغسل معه اذا كانت الاستحاضة قليلة والنفاس ليس معه دم وعلى هذا
القياس شعر منسوب الى الخاقاني خطي مجهول ديدم در مدينه بدانستم كه خط
اشنا نيست ازان خط اولين سطري نوشته كه جز از نزد خورشيد سها نيست
بجان پادشه سوگند خوردم كه نزد پادشه جز پادشا نيست مرا دانستكه
در مدينه منوره خطي ديدم كه صاحبان خط غير معلوم بود يعني جهت تقيه وخوف
خود را ظاهر نموده بود ومخفي داشته بود وحاصل سطر اول ان خط اين بود كه

بشكل دو مرد توامين است كرد وا اينجا كنايه است از شيخين يعني ابو بكر و عمر
در نزد حضرت شيد سما كه كنايه است از جناب رسول الله ص نيستا يعني در ظاهر
اگر چه اينا نزد او در نزد او در نزد او دفن كرده اند ليكن در حقيقت و باطن در نزد او نيستند
و موضعي كه لايق ايشان بود نقل شد تند پس من بجان پادشاه كه مرا دو جا
نيا ليت ماب باشد قسم ياد نموده كرد در نزد پادشاه يعني حضرت رسول الله
نيست مگر پادشاه كه عبارتست از جناب ولايت ماب امير المومنين علي بن
ابي طالب ع و اشخاص ديگر از اغيار در نزد آنحضرت نيستند في العيون
في باب النص علي الرضا باسناده عن ابي نضر قال لما احتضر ابو جعفر محمد بن علي
الباقر ع عند الوفاة دعا بابنه الصادق ع ليعهد اليه عهدا فقال له اخوه
زيد بن علي لو امتثلت في تمثال الحسن والحسين ع لرجوت ان لا يكون اتيت
منكرا فقال يا ابا الحسن ان الامانات ليست بالتمثال ولا العهود بالرسوم
وانما هي امور سابقة من حجج الله عز وجل اقول المراد من سوال زيد طلب الخلافة
منه ع وجعلها اماما بعده فقال انك لو امتثلت تمثال الحسن والحسين اي فعلت
مثل ما فعل الحسن بالنسبة الى الحسين ع من جعله خليفة واماما بعده لكان
حسنا وما كنت اتيا بمنكر فاجابه ع بان الامامة التي هي من امانات الله لا
يوخذ بالتمثال وعهود الله لا يوخذ بالعلامات وانما هي امور منصوصة من
حجج الله تعالى لا يجوز التعدي عنه وفيه ايضا في باب الاخبار المتفرقة باسناده
الى ابي الحسن الرضا ع قال لا يزال العبد يسرق حتى اذا استوفى ثمن يده
اظهره الله تعالى عليه اقول المراد ان العبد السارق لا يظهر الله فعله عند
الناس حتى يسرق دية يده فحينئذ يظهر على الناس فعله ويفضحه بينهم حتى
اذا قطع يده لاجل السرقة حصل عنده ما يساوي يده فلا يكون مظلوما وكان

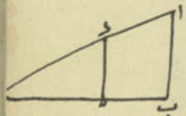
ذلك اخبارا عما هو الواقع اذ القطع في ظاهر الشريعة يترتب على سرقة ربع الدينار
وبهذا لا يظهر الجواب عن السوال الذي سئله ابو العلاء المعري عن سيدنا الاجل
المرتضى حيث قال يد بخمس مئين عسجد فديت ما بالها قطعت في ربع دينار
فاجابه السيد بقوله هناك مظلومة غالت بقيمتها وههنا ظلمت هانت
على الباري ويعلم من الحديث المذكور ان الله سبحانه لا يظهر سرقة على الناس
حتى يبلغ ما سرقه بقدر قيمة يده اعني خمس ماة دينار روي عن رسول الله
انه قال انا بري من كل مسلم مع مشرك قيل لم يا رسول الله ص قال لا تراءى
ناراهما اقول معنى الحديث انا بري من كل مسلم يصاحب المشرك ويكون معه
ثم قال بعد السوال عن علة ذلك لا تراءى ناراهما اي يلزم ان يكون بينهما
مسافة وتباعد بحيث يكون المسلم في منزل يتباعد عن منزل المشرك ولا ينزل
الموضع الذي اذا اوقدت فيه نار تلوح وتظهر لنار المشرك اذا اوقدها في
منزله والحاصل انه يلزم ان لا يتقارب ناراهما بحيث يكون احدهما بمرئ
عن الاخرى وانما كره مجاورة المشركين لانهم لا عهد لهم ولا امان وهذا
الكلام تحريض المسلمين وحث لهم على الهجرة من المشركين والتراءي تفاعل
من الروية يقال تراءى القوم اذا رأى بعضهم بعضا وتراءى لي الشيء اي ظهر حتى
رأيته واسناد التراءي الى النارين مجاز من قولهم داري ينظر الى دار فلان
اي يقابلها فيكون مجازا مرسلا من باب اطلاق الملزوم وارادة اللازم
الاصل في تراءى تتراءى اي حذف منه احدى التائين تخفيفا ومن هذا القبيل
قوله تعالى اذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا اي اذا كانت نار
جهنم بمرئ منهم واسناد التغيظ والزفير استعارة مصرحة تبعية لانه شبه صوت
غليان النار بصوت المغتاظ من زفيره وهو صوت يسمع من جوفه فذكر

المشبه به واثبت له ما يلايمه اعني السماع بصورة الفعل فيكون استعارة مصرحة
تبعية ويمكن ان يكون استعارة مكنية تخييلية بان يقال انه شبه جهنم بشخص مغتاظ
فذكر المشبه واثبت بلوازم المشبه به اعني الغيظ والزفير له فنسب اليها على حذف
المضاف وعلى هذا يكون مجازا مرسلا في التهذيب باسناده عن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول ان رسول الله ص بنى مسجدا
بالسميط ثم ان المسلمين كثروا فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فزيد
فيه فقال نعم فامر به فزيد فيه وبناه بالسعيدة ثم ان المسلمين كثروا فقالوا
يا رسول الله ص لو امرت بالمسجد فزيد فيه فقال نعم فامر به فزيد فيه وبنى
جداره بالانثى والذكر اقول السميط لبنة لبنة والسعيدة لبنة ونصف و
الانثى والذكر لبنتان متخالفتان روي طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه ع
ان عليا رأى مسجدا بالكوفة وقد شرف فقال كانه بيعة ان المساجد تبنى
جما قوله وقد شرف اي جعل له شرف بضم الشين وفتح الراء جمع شرفة
بسكون الراء وهي ما يجعل في اعلى الجدران والجم بضم الجيم وتشديد الميم
ما لا قرن له من الاكباش قال السيد الرضي في المجازات النبوية قوله جما
استعارة لان المراد ان المساجد تبنى بلا شرف تشبيها بالكباش الجم وهي
التي قرونها صغار خافية اقول ويمكن ان يقرا جماء بالمد اي ملساء و
ح لا يكون تشبيها واستعارة مسئلة حسابية اگر پرسند كه چراغي بر
ديواري گذاشته شده كه ارتفاع آن ديوار ده ذرع است ونيزه در زمين
مركوز است كه طول آن چهار ذرع وسايه كه از آن بواسطه نور چراغ بر زمين
افتاده نيز چهار ذرع است درين صورت آيا بعد دوريها موضع نيزه
از آن ديوار چند ذرع است جواب مخفي نماند كه جواب اين سوال

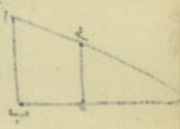
و امثال آن استنباط ميشود از قاعده كه در اصول هندسه ثابت شده و آن قاعده
اينست كه هر گاه مثلثي باشد كه يكي از زوايا آن قائمه باشد و دو ضلع آن كه يكي
از آنها وتر قائمه باشد مجهول باشند يعني مقدار هر يك از آن دو ضلع معلوم نباشد
و ضلع ثالث مقدار آن معلوم باشد و از جهاتين خطي بايد شود كه موازي ضلع
معلوم باشد و دو طرف آن متصل بدو ضلع مجهول باشد يعني اين خط در داخل
اين مثلث واقع شود بنحوي كه موازي ضلع معلوم باشد و هر يك از دو طرف آن
يكي از آن دو ضلع مجهول يعني بر موضعي از آن واقع شود و اين خط نيز مقدار
آن خط معلوم باشد و همچنين مقدار زيادتي ما بين بعد موقع اين خط از ضلع
معلوم و ميان ضلع مجهول كه وتر حاده است معلوم باشد در اين صورت ميتوان
بر شرط معلوميت ضلع ثالث و خط موازي و زيادتي مذكور استعلام مقدار هر
يك از اين دو ضلع مجهول بشود باين طريق كه مقدار خط مفروض از مقدار
ضلع معلوم باشد نقصان شود و باقي را نگاه دارند و مقدار الغيار ذي حده كوم كه عبارت
از تفاضل ميان مقدار ضلع مجهول كه وتر حاده است و ميان بعد موقع خط
موازي مذكور از ضلع معلوم يعني تا حاصل ضرب بين مقدار خط مفروض قسمت
شود آنچه خارج قسمت باشد و بعد موقع خط مفروض است از ضلع معلوم
و اين خارج قسمت با مقدار تفاضل مذكور عبارتست از مقدار ضلع مجهولي
كه وتر زاويه حاده است و همين طريق ضلع مجهول ديگر كه وتر قائمه است استخراج
ميشود و چون اين قاعده معلوم شد ميگوييم كه شكي نيست كه ارتفاع ديوار
يعني خط مستقيم واصل ميان چراغ و زمين در ديوار و خط مخرج در زمين از
موقع خط مذكور تا سر ظل نيزه و خط ثالثي كه در هوا اخراج شود در ما بين
طرف خط اول كه متصل است بسر سايه نيزه مثلث حادث ميشود كه زاويه

که انرا وخط اول یعنی خط واقع در دیوار وخط واقع در زمین بر هم میرسید
قائمه است وضلع اول که ارتفاع دیوار باشد که ده ذرع فرض شده معلوم
است ومقدار ده وضلع دیکر مجهولست ونیزه مرکوز در زمین بمنابه خطی
است که موازیست با ضلع معلوم که خط واقع بر جدار باشد ومقدار ان معلوم
است زیرا که چهار ذرع فرض شده وخط مجهولی که وتر حاده است
خطی است که در زمین اخراج شده وچون از بیخ دیوار اخراج وبر موقع
نیزه کذشته وبر کل رسیده بعضی از ان در ما بین دیوار یعنی خط معلوم
وموقع نیزه واقع است وان مجهولست ومطلوب استعلام مقدار انست
وبعضی دیکر از ان ظل نیزه است که معلوم است زیرا که بفرض چهار ذرع است
لهذا از جهت استعلام مطلوب یعنی خط واقع ما بین خط معلوم وموقع نیزه
که ان بعد نیزه است از دیوار میکوئیم نظر بقاعده مذکوره چون طول
نیزه که بمنزله خط موازیست وچهار ذرع است از خط معلوم که ده ذرع است
نقصان کنیم شش ذرع باقی ماند پس شش ذرع را ضرب کردیم در مقدار
ظل رمح که عبارتست از فضل ما بین خط مجهول که وتر حاده است وبعد
واقع در ما بین خط معلوم وموقع نیزه وچون مقدار ظل چهار ذرع است
حاصل ضرب بیست وچهار شده پس این حاصل را قسمت کردیم بر طول نیزه
که چهار ذرع است خارج قسمت شش شد وان مطلوبست پس مطلوب که
بعد موقع نیزه است از دیوار شش ذرع است ودرین سؤال مطلوب همین
بود واحتیاج باستعلام مجموع ضلع واقع در زمین وضلع ثالث واقع
در هوا نیست واکر خواهیم مقدار مجموع ضلع واقع در زمین بدانیم
بر مطلوب که حاصل شده یعنی شش ذرع مقدار سایه را که چهار ذرع است

بیفزائیم تا مقدار ان ضلع که ده ذرع است حاصل شود وبتمثیل طریق مذکور
مقدار ضلع ثالث که وتر قائمه است نیز معلوم توان کرد ومخفی نماند که
لمیت در عمل مذکور انست که هرکاه در مثلث ا ب ج ضلع ا ب ارتفاع
دیوار فرض شود وضلع ب ج ضلع واقع در زمین فرض شود تا زاویه ب
زاویه قائمه باشد وضلع ا ج ضلع ثالث باشد که وتر قائمه باشد میکوئیم
شکی نیست که هر یک از ضلع ب ج وا ج در اطولیت واقصریت تابع اطولیت
واقصریت ضلع ا ب است پس هرچند ضلع ا ب اطول باشد ضلع ب ج
که احد ضلعین قائمه است اطول باشد ضلع ب ج مثلا نیز اطول خواهد
بود وهرچند اقصر باشد اقصر خواهد بود پس هرکاه ضلع ا ب ده ذرع
باشد ضلع ب ج مقداری خواهد بود که در طول وقصر مناسب مقدار
ا ب باشد وهرکاه ا ب شش ذرع باشد ب ج بهمین نسبت کمتر خواهد
شد وهمچنین اکر پنج ذرع یا چهار ذرع باشد وبنا بر این میکوئیم هرکاه
بجای ا ب د ه فرض کنیم که ان طول نیزه است باید بازاء ان یعنی
بجای ب ج د ج باشد وبنا بر این بازای ا ب که بفرض ده ذرع است
ب ج است که مقدار ان معلوم نیست وبازاء د ه د ج است که مقدار
هر یک از انها معلوم است وچون دانستی ب ج وه ج در اطولیت و
اقصریت تابع اطولیت واقصریت ا ب ود ه اند بر این نسبت میکوئیم که
در اینجا اربعه متناسبه خواهد رسید باین طریق که نسبت ب ج به
ا ب چون نسبت ه ج است به د ه پس چون ا ب که ضلع معلوم است و
مقدار ان بفرض ده ذرع است در ه ج یعنی تفاضل مذکور که مقدار
ان چهار ذرع است ضرب شود وحاصل ضرب که چهل است بر مقدار



د ه که خط موازیست ودر ما نحن فیه طول نیزه است ومقدار ان چهار
ذرع است قسمت شود حاصل قسمت ده باشد وان مقدار خط ب ج است
که در ما نحن فیه در زمین فرض شده وچون از ان چهار ذرع که مقدار
ه ج است نقصان شود باقی ماند که شش ذرع باشد مقدار ب ه
است که ان در ما نحن فیه مطلوبست یعنی بعد موقع نیزه است از جدار
ولزا این معلوم شد که نظر بقاعده مذکوره باید اولا مجموع خط واقع در
زمین استعلام شود وبعد از ان تفاضل مذکور معلوم را در ان نقصان
کرد تا مطلوب که بعد موقع نیزه است از جدار معلوم شود لکن چون
در ما نحن فیه احتیاج باستعلام مجموع خط نبود بلکه مطلوب استعلام
بعد مذکور بود ونظر بقاعده ولمی که مذکور شد هرکاه از ا ب
مقدار د ه نقصان شود وبجای نسبت ب ج بر ا ب نسبت ب ه
بر باقی مانده اخذ شود نسبت اولی بعینها باقی خواهد بود ومتبدل
نخواهد شد یعنی نسبت ب ه بعد موقع نیزه از جدار که مطلوبست بر باقی
که شش است چون نسبت ه ج تفاضل است بر د ه طول نیزه پس از ضرب
وقسمت مطلوب حاصل خواهد شد بدون احتیاج باستعلام مجموع خط و
اکرچه احتیاج خواهد بود بنقصان خط موازی از ضلع معلوم پس فرق
میان دو طریق انست که در یکی احتیاج باین نحو نقصان است نه باستعلام
مجموع خط واقع در زمین ودر دیکری حکم بعکس است قال الله تعالی
فی سورة هود یوم یات لا تکلم نفس الا باذنه فمنهم شقی وسعید وفیه سؤال
وهو ان کلمة من للتبعیض وظاهر ان الناس کلهم اما سعید او شقی فما معنی
التبعیض والحکم بان بعض الناس شقی وسعید فانه یفید ان بعضهم لیس



بشقی ولا سعید والجواب عنه بوجهین احدهما ان یبقی المتعلق علی حقیقته
ویمنع انحصار اهل القیامة فی صنفین بل هم ثلثة اصناف شقی وسعید وهم
اهل الجنة والنار وصنف لا شقی ولا سعید وهم اهل الاعراف وثانیهما
ان معنی الکلام ومنهم شقی ومنهم سعید وهذا یقتضی ان یکون الشقی بعض
الناس والسعید بعض الناس والامر کذلک ولا یقتضی ان یکون الشقی والسعید
بعض الناس والامر کذلک ولا یقتضی ان یکون الشقی والسعید کلاهما بعض
الناس بل کل واحد منهما بعضهم وکلاهما کلهم کما تقول من الحیوان انسان
وغیر انسان وکل الحیوان اما انسان او غیر انسان فی قرب الاسناد
عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد علیه السلام انه قال فی حدیث انک قد تری من المحرم
من العجم لا یراد منه ما یراد من العالم الفصیح وکذلک الاخرس فی القراءة فی
الصلوة والتشهد وما اشبه ذلک فهذا بمنزلة العجم المحرم لا یراد منه ما یراد من
العالم المتکلم الفصیح ولو ذهب العالم المتکلم الفصیح حتی یدع ما قد علم انه یلزمه
ویعمل به وینبغی له ان یقوم حتی یکون ذلک منه بالنبطیة والفارسیة فحیل بینه
وبین ذلک بالادب حتی یعود الی ما قد علمه وعقله ولو ذهب من لم یکن فی مثل
حال الاعجم المحرم ففعل فعال الاعجمی والاخرس علی ما وصفنا اذن لم یکن فاعلا
لشیء من الخیر ولا یعرف الجاهل من العالم اقول الناقة المحرمة بفتح الراء المشددة
هی التی لم ترکب ولم تذلل فالمراد بالمحرم من العجم بحرکة من لا یقدر علی القراءة
وتصحیحها تشبیها له بالناقة التی لم ترکب ولم تذلل ووجه الشرط والمعنی ان
الاعجمی الذی لم یصح القراءة ولا یمکنه اداء الحروف من مخارجها یجوز له ان یاتی
بکل ما تیسر له منها بخلاف العالم القادر علی ذلک فانه لا یجوز له ذلک بل اذا
اراد ان یاتی بما یاتی به الاعجمی یمنع عنه فقوله فحیل بینه وبین ذلک بالادب

جواب الشرط والمراد انه يوجب ويمنع منه والمفهوم من هذا الخبر وجوب تعلم
القرآن على القادر عليه ومع عدم القدرة يأتي بالممكن ولو بالترجمة كما
يفهم قوله حتى يكون ذلك بالنبطية والفارسية روي عن النبي
انه كان تحت يقرأ قوله سبحانه هو اهل التقوى واهل المغفرة يقول اللهم
اجعلني من اهل التقوى واهل المغفرة قال بعض المفسرين الاول من الاول
والثاني من الثاني من المجهول والثاني من الاول والاول من الثاني من المعلوم
اقول مراد المفسر ان الاول اعني التقوى من الاول اعني من الاية والثاني
اعني المغفرة من الثاني اعني القول النبوي من المجهول لان كونه تعالى من اهل التقوى
بمعنى انه ينبغي ان يتقى منه لا بمعنى ان يتقي هو من غيره وكون العبد اعني النبي صلعم
من اهل المغفرة بمعنى ان يصير مغفورا لا غافرا والثاني اعني المغفرة من الاول
اعني الاية والاول اي التقوى من الثاني اي من كلام النبي من المعلوم وذلك
لان كونه تعالى من اهل المغفرة بمعنى انه غافر للعباد لا مغفورا وصيرورة النبي صلعم
من اهل التقوى بمعنى صيرورته متقيا يتقي من الله سبحانه لا بمعنى ان يتقي منه اي
يتقي غيره من العباد روي في زرارة في الصحيح عن ابي جعفر عم انه قال اذا اردت
ان تسجد فارفع يديك بالتكبير وخر ساجدا الى ان قال ولا تلزق كفيك بركبتيك
ولا تدنهما من وجهك بين ذلك حيال منكبيك ولا تجعلهما بين يدي ركبتيك
ولكن تحرفهما عن ذلك شيئا وابسطهما على الارض بسطا واقبضهما اليك قبضا
الحديث اقول قوله عم بين ذلك متعلق بمحذوف تقديره اجعل كفيك بين ذلك
اي بين الركبتين والوجه حال كونهما بحذاء المنكبين وقوله ابسطهما على الارض
بسطا اي ابسط كفيك حال السجود على الارض وقوله واقبضهما اليك قبضا اي
اقبضهما عند رفع راسك من السجود الى جانبك ثم ارفعهما بالتكبير والمراد

من يرفع راسه عن السجود يستحب له ان يضم كفيه اليه ثم يرفعهما بالتكبير
لا ينبغي له ان يرفعهما عن الارض وبالتكبير برفع واحد والى هذا اشار الصدوق
في الفقيه بقوله واذا رفع راسه من السجدة الاولى قبض يديه اليه قبضا فاذا
تمكن من الجلوس رفعهما بالتكبير ثم لا ينبغي له ان يرفعهما قوله ولا تدنهما من وجهك
الى قوله ولا تجعلهما بين يدي ركبتيك ينافي ما ورد من فعل الصادق عم تعليما
لحماد حيث قال ثم سجد وبسط كفيه مضمومتي الاصابع بين يدي ركبتيه حيال
وجهه والتنافي في موضعين احدهما في جعل المستحب في صحيحة زرارة كون اليدين
حال السجود بحذاء المنكبين وفي صحيحة حماد كونهما بحذاء الوجه وقد يدفع ذلك
بالحمل على التخيير وثانيهما في جعل المستحب في الاولى كونهما منحرفين عن بين يدي
الركبتين اي عن قدامهما وفي الثاني كونهما بين يديهما اي في قدامهما وقد
الوجه فيه ان المراد بكون الشيء بين اليدين كونه على القدام بين جهتي اليمين
والشمال على سمت اليدين مع القرب منهما وهو اعم من المواجهة الحقيقية ومن
الانحراف الى احد الجانبين وقد تعارف استعماله في كل منهما فاستعمل في
الاولى في الاول وفي الثانية في الثاني فيرجع حاصلهما الى معنى واحد
هو رجحان عدم كونهما مواجهين بالمواجهة الحقيقية باتصالهما بالوجه واستحباب
انحرافهما عنه الى جانبي اليمين واليسار حتى يقع فصل بينه وبينهما قال الله
تعالى قل هو الله احد وفيه سؤال وهو ان الاحد في كلام العرب يستعمل بعد
النفي والواحد بعد الاثبات فيقال في الدار واحد وما في الدار احد قال الله
تعالى الهكم اله واحد وقال فلا تفضل على احد منهم والجواب ان ما ذكر هو الاغلب
الاكثر لا انه كلي ولم يراع غير الاغلب لمقابلة الصمد وقال ابن عباس على ما
روي عنه انه لا فرق بينهما في المعنى والاستعمال وهو اختيار ابو عبيدة وتدل على

ذلك قوله تعالى فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة شعر الانوري
چون نداند انچه با قارون رفت و ونشد در زمين در دلم انست كه او
قبله كردي زرّدهشت زردهشت بفتح زاء معجمه وسكون راء مهمله
وضم دال مهمله وكسر هاي وسكون شين معجمه وتاء قرشت بعضي گفته اند كه
بن يابن سرياني نام ابراهيم خليل است ومحمد كشميري گويد شخصي بود از
نسل منوچهر دعوي پيغمبري كرد وصاحب كتاب ترتيب السعادة در
يكي از مصنفات خود بيان كرده كه اصل او از آذربايجان ودر علم
نجوم مهارتي تام داشت مدتي از انجا مسافرت اختيار كرد وبا حكماء
هند وروم ومصر صحبت داشت واز ايشان نيرنجات وطلسمات اموخت
ودر زمان گشتاسب دعوي پيغمبري كرد وكتابي ساخت در نسقاق
نام كه هيچكس از وي اثر فهميد ومدعي آن بود كه سخن خدا را كسي نفهمد
الا رسول خدا وبعد از آن او را تفسيري كرد مسمي بزند وباز آن تفسير
را تفسيري كرد مسمي بپازند ودر جام جهان نما مذكور است كه وي
صاحب عمل اشت كرد وسال سيم از سلطنت گشتاسب زردهشت كه دين
مجوس پيغمبر است ظاهر شد واو خادم يكي از تلامذه ارميا بود واز اهل
فلسطين بود بسبب كذب وخيانت او را دعا كرد وابرص شد
باذربايجان رفت ودين مجوس نهاد واتش پرستي بنياد كرد پس به
بلخ رفت وبا گشتاسب ملاقات نمود واو را بزعم ايشان لوحي بود كه
بر زردهشت نازل بر زردهشت نازل شده در پوست دوازده هزار
گاو بطلا منقش كرده در قلعه اصطخر مدفون ساختند وانچه از تاريخ
الحكما مفهوم ميشود انست كه زردهشت كه او را زردشت نيز مينامند

از انبيا يا از اكابر حكماست ومحصل معني بيت انست كه چون كه انچه با قارون
بزمين فرو رفت كه عبارت از زر است ندارم بدين سبب در دلم اتشست كه از او
زردهشت قبله خود كرد وانرا مي پرستيد معما باسم جلال چيستان نام
كه بر حرف نخستش الفي گر زيادت كني اي خردمند دال شود ودر فضيحي بخرد
باقي ان نام بزرگ بزبان برگذرانند بيقين لال شود هرگاه الف كه بحساب
جمل يكي است بر حرف اول جلال كه جيم است وبحساب سه است زياد شود
چهار ميشود كه دال است وباقي ان اسم يعني بغير از جيم هرگاه گفته شود لال
خواهد بود شعر الانوري بلبل ز نوا هيچ همي كم نزند دم زين حال همي
كم نشود سرو ز نوا اين شعر در وصف هوا راست ونوا بمعني نغمه واهنگ
ونوان بمعني متحرك وجنبان است ومراد از حال در اين شعر حالتيست كه
مرادف وجد است واز صوفيان در وقت شنيدن نغمات بظهور ميايد
وبرقص ميايند ودر اينجا رقص اراده شده محصل معني انكه بلبل هيچ ان
نغمه كوتاهي نميكند وهميشه مشغول نغمه واهنگ است واز اين است يعني از
اينجهت حال نمودن ورقص كردن هيچ كم نميشود از براي سرو متحرك ودايم
در رقص وحركتست كه گويا نغمات بلبل سبب رقص انست شعر ايضا له
خوش خوش ز نظر گشت نهان راز دل اب تا خاك همي عرضه دهد راز
نهان يعني انچه در باطن اب ديده ميشد از سنگ وريگ وعكس و امثال
اينها كه بمثابه راز دل ابند الحال چونكه اب بسبب كثرت بارندگي گل الود
شده ديده نمي شود واز نظر پنهان گشته است ونهان شدن راز دل
اب بجهت انست كه خاك راز دل خود را يعني انچه در باطن خود پنهان
دارد از سبزه ورياحين وغيرها عرضه دهد يعني ظاهر سازد چه نهان

شدن دانه دل اب بواسطه باریدن است و سبب باریدن رویدن سبزه و ریاحین
و غیرها است شعر اخر له با دام دو مغز است که از خنجر الماس ناداده
لبش بوسه سراپای فسان را فسان بکسر فا سنگی است که کارد بدان تیز میکنند
و مراد از ان در اینجا کوه است و مصحح اطلاق فسان بر کوه یکی از دو امر است
اول انکه کوه نیز سنگست و موید این معنی است انچه خلاق المعانی کفته در تیغ
افتاب نمانده است حدتی کز سنگ که نمیزندش هیچ بر فسان و ثانی
انکه در اشعار استادان بسیار واقع شده که سبزه یا ریاحین خود را بر کوه
کشیدند پس توان کفت که خنجر الماس که سبزه است بر کوه کشیده شده و هرچه
خنجر الماس بران کشیده شود فسان توان کفت و اختلاف معنی کشیدن در
صورتین مضر نیست همچنانکه بر متتبعین کلام شعرا مخفی نیست و مراد از
خنجر الماس سبزه است همچنانکه رضی نیشابوری کوید بباغ غنچه از ان
بن که تیز کرد سنان خوید را سر خنجر کشیده شد ز نیام و با دام دو
مغز بودن کوه از خنجر الماس کنایه از تیزی اوست از سبزه همچنانکه بادام
دو مغز پر است از مغز و مصرع ثانی وصفی است از خنجر الماس و یا در
لفظ سراپای میتواند شد مکسور باشد و میتواند شد ساکن باشد و محصل
معنی شعر بنا بر مکسور بودن یا انکه کوه کویا بادام دو مغز است یعنی پر است
از سبزه که این صفت دارد که هنوز سراپای کوه را بوسه نداده است و
بوسه نادادن سراپای کوه کنایه از انست که هنوز همه کوه نوسیده است
و همه را فرو نکرفته است یعنی سبزه که هنوز تمام کوه را نکرفته است کوه
از ان پر است و بنا بر ساکن بودن یا خلاصه معنی این میشود که کوه پر است
از سبزه که این وصف دارد که هنوز ان سبزه از سر تا پای بوسه نداده است

کوه را یعنی تمام ان از زمین بیرون نیامده است و ممکنست که مصراع ثانی را بطریق
اخذ کنیم که وصف نباشد و محصل معنی ان باشد که کوه از سبزه پر است با وجود
انکه از همه جای کوه هنوز سر نزده یا با وجود انکه هنوز تمام او نرسته شعر
اخر له کو بار کشد راعی جز عش نبود راه جز خارج او نیز دخول حادثات را
و در برج زند لشکر عزمش نبود تنک جز داخل او نیز ردیف سرطان را
حدثان با فتح حاء مهمله است و فتح دال در بین وقت بمعنی شب و روز است با فتح
و ضم حا و سکون دال است اصلا و فتح او بجهت ضرورت شعری و مراد از ان
حادثات جهانست و این در اینمقام بهتر است و مراد از برج زدن صف
کشیدنست و مراد از تنک سیر و حرکتست و مراد از ردیف سرطان یا
برجی است که در عقب انست که اسد باشد یا هشتم برج انست که جدی باشد
چه مصطلح است که هفتم هر برجی را ردیف ان کویند و این دو بیت از مشکلات
دیوان انوریست و اشکال از جمع میان دو لفظ جز و نیز ناشی شده بعلت
اینکه در بیت اول از لفظ جز این ظاهر که اکر اندیشه او حصاری بجهت حفظ عالم
بکشد حادثات را راه نباشد مکر در خارج ان حصار و در داخل او نتواند
داخل شود و از لفظ نیز خلاف این معلوم میشود یعنی معلوم میشود که حادثات را
در داخل هم راه هست بجهت اینکه مفهوم از شعر این میشود که حادثات را
در خارج نیز راه هست و لفظ نیز دلالت میکند بر اینکه در داخل راه هست
و این منافات با لفظ جز دارد و همچنین در بیت ثانی از لفظ جز این مفهوم
میشود که اکر لشکر عزم او صف بکشد ان صف چنان وسیع خواهد بود که ردیف
سرطان که اسد یا جدیست و در فلک هم است اکر مراد اصل برج باشد یا
هشتم اکر مراد صورت برج باشد سیر و حرکت نخواهد بود مکر در داخل ان صف

و بجهت وسعت صف اسد یا جدی در خارج ان نخواهد بود و از لفظ نیز خلاف
این ظاهر میکردد یعنی ظاهر میشود که حرکت اسد یا جدی در خارج ان صف
نیز خواهد بود بتقریبی که در بیت اول کذشت و دفع این اشکال را بیکی از
دو طریق میتوان کرد اول اینکه کفته شود که این اشکال در وقتی است که لفظ
نیز در بیت اول قید از برای خارج کرفته شود و در ثانی از برای داخل اما
هرکاه در شعر اول قید از برای دخول حدثان و در ثانی قید از برای ردیف
سرطان کرفته شود اصلا اشکالی نیست و منافاتی در میان دو لفظ جز و نیز
نیست بجهت انکه معنی شعر اول در ین وقت ان میشود که اندیشه او هرکاه بجهت
محافظت عالم حصاری بکشد بغیر از خارج شدن حصار داخل شدن حادثات
را نیز راه نخواهد بود با وجود انکه منع نزول حوادث در عالم از جمله محالات است
چه جای امور دیکر و معنی شعر ثانی ان میشود که اکر لشکر عزم او صف کشد
بغیر از داخل ان صف سیر اسد یا جدی ممکن نباشد چه جای افلاک دیکر
که در ما تحت ان هستند و طریق دوم اینکه کفته شود که لفظ نیز بمعنی هم
بعد و حد یکی است همچنانکه در اشعار قدما بسیار واقع شده حکیم سنائی کوید
دولتش بر کسی که چشم افکند نیز در ابرویش نبینی چین و انوری
خود در عذر ادای جایکی که از ان صادر شده کوید حق همی داند که تا اندم
باکنون نیز بد ناورده ام بکیم بکام و در ین وقت معنی شعر این میشود
که هرکاه اندیشه او حصاری بر عالم کشد دیکر جز بخارج ان دخول حدثان را
راهی نباشد و شعر ثانی نیز همین نحو خواهد بود و این توجیه خالی از تکلفی
نیست و ممکنست که کفته شود که لفظ نیز در ین دو شعر زاید است همچنانکه
در غزلی از خواجه حافظ شیرازی که مطلعش این است درد ما را نیست درمان الغیاث

و درمان نیز هم دل فدای او شد جان نیز هم شعر اخر له کر نه ثور چه
عقرب نشدی ناقص و بی چشم در قبضه شمشیر نشاندی دبران را دبران منزل
چهارم ماه است و ان ستاره ایست بزرک و روشن و سرخ رنک بر ان چشم
ثور است که سوی مشرقست و مراد از ثور برج ثور است و مراد از عقرب
همان حیوان معروفست نه برج عقرب و نسبت ناقصی و بی چشم بودن بعقرب
بجهة انست که مشهور است که عقرب بی چشم مخلوق شده نظامی کوید ولیکن
چه عقرب بهنکام هوش نه سوراخ چشم نه سوراخ کوش و معنی انست که
ممدوح را ان قدر و مرتبه هست که اکر نه ان بودی که مبادا ثور مانند عقرب
ناقص و بی چشم شود دبران چشم که کاو فلک است بر کندی و بجای جوهر در
قبضه شمشیر خود نشاندی و میتواند شد که فاعل نشاندی ثور باشد یعنی اکر
ثور از ناقصی خود نمی اندیشید چشم خود را میکند و در قبضه شمشیر او می
نشاند شعر اخر له در بیشه کوزن از پی داغ تو کند پاک هم
سال نخست از نقط بهیمه ران را مشهور است که اکو زن چون از
مادر بزاید نقطه چند سیاه بر ران او هست و هر نقطه از ان در
سالی برطرف میشود و بعضی کفته اند که جمیع نقاط در سال اول برطرف
میشود و ظاهر انست که بنای شعر بر تقدیر اولست و معنی انست که
بجهت انکه تو ران کوزن را داغ کنی و انرا در رمه خود جای دهی
در بیشه همان سال اول کوزن ران خود را از نقطه پاک میکند تا
جای داغ خالی باشد و نسبت بهیمکی بنقط بجهت بی مصرفی
انهاست همچنانکه واضح است شعر اخر له بر عالم جاه تو که را
از وی کذر ماند چون مهر فرو شد چه یقین را چه کمان را

در اصطلاح شعرا فرو شدن مهر کنایه است از تمام شدن و زایل
شدن و محصل معنی انکه چیزها را یا به یقین یا به کمان توان دانست
و چونکه در طلب عالی جاه تو عمر یقین و کمان تمام شد نه و بدان نرسیدند
دیگری که داروی کند ربدان است و کر امکان رسیدن بان و دانستن
انست و چه در جه یقین و چه کمان از برای تعمیم است یعنی هم یعنی
هم یقین تمام شد و هم کمان شعر اخر له خشم وزه اندر دل کرد
لیثاردن بواسطه دیدن شریان ضرب ترا این شعر در صفت
جنکست شریان رکی است که روح در ان باشد و ضربان بتحقیق جستن
رک است و کرد بضم کاف فارسی پهلوان و دلیر محصل معنی انکه
دلاوران لشکر خصم در روز از خوف تیغ تو جستن رک دل ایشان در
جستن و طپیدن باشد که حلقه زره با وجود عدم بینایی جستن رک
را در دل ایشان تواند شمرد بی انکه ملاحظه نبض کند شعر اخر له
تا خاک کف پای ترا نقش نه بستند اسباب تب لرزه ندادند قسم را
تجربه شاهد است که قسم چون زند بعد از قسم بر او وخته میشود و می
لرزد و مراد انست که بواسطه عزت و مهابت مقسم کاه که خاک کف
پای تست لازم قسم افتاده که باعث تب لرزه میشود و محصل معنی
انست که تا خاک کف پای تو را برای انکه خلایق قسم خورند بنیاد نکنند
این معنی را لازم قسم نساختند پس مهابت خاک کف پای تو باعث این معنی
شده و صاحب شرفنامه بجای قسم سقم نقل کرده بتقدیم سین بر قاف و
در یقوقت محصل معنی انست که چونکه کرم خدا تعالی مقتضی انست که دوا
هر دردی را پیش از ان خلق کند بنابر این تا خاک کف پای تو را بنیاد نکند

تا دوای دردها و بیماریها باشد اسباب تب لرزه را بر بیماری ندادند
شعر اخر له کر شاه نشان خواجه بود خواجکی اینست چون راست دری
شک نفتد هیچ حکم را مر او دانست که اکر خواجه کسی است که شاه نشان
باشد یعنی اثار و نشان شاهی در او باشد خواجکی اینست که ممدوح
من دارد و مخصوص او است و احدی دیکر نیست که اثار پادشاهی
در او نباشد تا خواجه باشد و این معنی از نهایت وضوح و روشنی چیز نیز
معزاست و هیچ حکم کننده را شک و شبهه در ان نیست شعر اخر له
در روزی که رود آن بر اثر اتش شمشیر چون باد خورد شیر علم شیر اجم را
در بغرم خناق ارد و در حلوم تشنج کر پاس تو یاری ندهد کوس و علم را
اجم بفتحتین جمع اجمه است بمعنی نیستان و شیر علم عبارت است از صورتی
اکه بصورت شیر ساخته باشند همچنانکه متعارفست و خناق مرضی است که
در حلق ظاهر میشود و حلق را میکیرد و تشنج فراهم کشیدن پی بستن و
پاس به یای فارسی بمعنی حفظ است یعنی روزی که از عقب شمشیر بیاز
شیر علم با وجود عدم حیات بنوعی که روز رزم شده باشد که شیر نیستان یعنی
شیر بیشه را مثل نفس بسهولت و آسانی فرو برد و بخورد اکر محافظت کردن
تو یاری کوس و علم نکند کوس را خناق بهم رسد و از ان او از بیرون نیاید
و علم را که جلوه و ظهور ان باعث زینت لشکر است تشنج بهم رسد و جلوه
نکند شعر اخر له بخت نه سمین است که ده کر کند اقبال
کر نیل کشد دشمن بد بخت و دژم را سمین بمعنی فربه است و ضعاف فیت
که بر معنیانی و وطلاوه اطفال فربه که در نظر مردم خوش اینده هستند
لوبرخه مر او دعبت بدبدن ایشان است زخم نیل کشند بواسطه دفع

چشم زخم و در این بیت بخت ممدوح را نسبت بطفل سمین کرده و کنایت
از خوبی و جوانی بخت او و اقبال را تشبیه کرده است بشخصی که رغبت بدیدن
ان طفل داشته باشد و محصل معنی انکه بخت تو نه چنان سمین است که اکر
دشمن بد بخت و دژم کرده خود را سمین و فربه انکاشته نیل چشم زخم بر او
کشد و چنان وا نماید که من نیز فربه ام و اقبال بدیدن من رغبت است اقبال راه و اکر کند
وصل بدیدن او کند بلکه باز اقبال را میل بدیدن بخت تو است و غلط خواهد
افتاد و بخت ترا ان نوع خوش ایندکی نیست که اختیار دیکری بر او توان
کرد شعر اخر له خصم ار بکمال تو کشبر تکند بر ثانی چکند بازوی بیدست
علم را یعنی بهتر انست که خصم خود را در کمالات مثل تو نداند و از برای چه کمالات
خود را که مانند بازوی بیدست یعنی بی بهر است و ناقص است ثانی کمالات
تو کند که مانند علم است و در همه جا مشهور و معروفست و ممکن است که فاعل
چکند بازوی بیدست باشد یعنی نسبت دشمن کمالات خود را بکمالات تو
از این مقوله است که بازوی بی بهره علم را ثانی خود داند عبارة مشهورة
الفقیر والمسکین کالجار والمجرور اذا افترقا اجتمعا واذا اجتمعا افترقا
اعلم ان المصطلح انهم اذا اطلقوا الجار منفردا ارادوا بهما الجار والمجرور معا
کما في الجار متعلق بکذا ارادوا منه الجار والمجرور معا وکذا اذا اطلقوا المجرور
منفردا ارادوا منه المجرور مع الجار واما اذا اطلقوا الجار والمجرور معا فیریدون
من الجار حرف الجر ومن المجرور مدخولها والحاصل ان کلا من لفظ الجار والمجرور
اذا ذکر منفردا ارادوا منه کلاهما معا واذا ذکرا معا ارادوا من کل منهما معناه فقط
من دون ارادة الاخر اذا عرفت ذلک فاعلم ان معنی العبارة ان لفظی الفقیر
والمسکین کلفظی الجار والمجرور في انه اذا افترقا عن الاخر ای ذکر کل منهما

منفردا اجتمعا ای یراد منه الاخر ایضا فیکونان مجتمعین في الارادة واذا اجتمعا
ای ذکرا معا کانا ایذانا کون افترقا ای یراد من کل منهما معناه من دون ارادة
الاخر منه فلا یجتمعان في الارادة ثم ان الاول ای ان متی ذکر احدهما خاصة
دخل فیه الاخر اجماعي نقل الاجماع علیه جماعة منهم الشیخ والعلامة واما الثاني
وهو تغایرهما حین الاجتماع فمختلف فیه والاصح ذلک کما یدل علیه صحیحة ابی بصیر
عن ابي عبد الله ع قال الفقیر الذي لا یسال الناس والمسکین اجهد منه
ونص علیه کثیر من اهل اللغة ایضا ولیس هنا موضع تحقیقه شعر اخر للانوری
تا خاک زاید شد هر کاین و فاسد پرداخته و پر نکند پشت و شکم را
بر پشت زمین باد قرارت بسعادت کاندر شکم چرخ تو بی شادی و غم را
پرداخته شدن بمعنی خالی شدن است معنی تا پشت زمین بسبب امدن موجودات بر این
وجود خالی نشود بنوعی که دیکر نتیجه از ان حاصل نشود و شکم زمین بسبب رفتن
موجودات بان عالم پر نشود بنوعی که دیکر موجودی بعالم عدم نتوانند رفت
ترا بر روی زمین بسعادت قرار باد که در داخل چرخ تو بی انکه واسطه شادی
و غم است یعنی تو واسطه شادی و غم در این عالم بجهة اینکه شادی بواسطه
خاطر تو بر دوستان تو واقع میشود و غم نیز بواسطه خاطر تو و انتقام تو بر
دشمنان تو واقع میشود و علت غائی شادی و غم توئی شعر اخر له
در بزم کهت چهره نهیوق عوده ناهید فلک شعبده مثلث و بم را
عیوق ستاره ایست روشن از کواکب ثوابت که در فلک هشتم اند و از
جانب شمال با پروین طلوع میکند چنانکه میان هر دو دو برج فاصله بود و
ناهید زهره است و مثلث بفتح میم و سکون ثا و فتح لام و بم بفتح با و سکون
میم دو تار اند از اوتار عود و اوتار عود پیش قدما پنج است چنانکه کفته اند

ونیز تارند محترباهم حادذیر لسان مثلث بم و بعضی از متاخرین ملک تار بر انها
افزوده اند وان انظیر بم تار کرده اند و مراد از شعبه مثلث و بم نغمه انهاست
وتعبیر از نغمه بشعبه بعلة انست که مشعر باشد بدانکه از چندان غریبست که کوینا
شعر است وچونکه این شعر بعد از بد وشعر سابق است پس باز درد عای ممدوح
است ومعنی انست که در بربط زهره نغمه مثلث و بم را چهره بعیوق عوده باد
یعنی زهره چهره نغمه انها را بعیوق بنماید وچهره عودن نغمه ایشان بعیوق کنایه
از بلند نواختن ساز است بطریقی که نغمه بعیوق برسد اشعار اخر له
صبا تعرض زلف بنفشه کرد شبی بنفشه سرچو در اورد این تمنی را
حدیث عارض کل در کرفت کل نشنید بنفس نامیه بر داشت این دو معنی را
چو دید نامیه کین ملک دو تن زلشکر او متابعت ننمودند عقل و تقوی را
زبان سوسن ازاد و چشم نرکس را خواص نطق و نظر داد بهر انها را
بتعرض بکسی کردن یاو بر داختن ومیل باو نمودن انها یعنی خبر رسانیدن و
معنی اشعار انست که صبا در مقام رسولی کل و بنفشه بود پس شبی متعرض
زلف بنفشه شد دستی بان دراز کرد بنفشه سر بازوی ان در اورده زلف
خود را بدست صبا داد بعد از ان حرف رخسار کل بمیان امد یعنی صبا کفتکوی
از ا بمیان انداخت و اظهار خوبی و میل خود را بان کرد کل نشنید یعنی کل هم
مانند بنفشه حرف صبا را قبول کرد وچون صبا کام خود را از این هر دو حاصل
کرده بانفس نباتی که مربی و پادشاه ریاحین است این دو معنی را بر داشت یعنی
این دو معنی را بان اظهار کرده و کفت که من باد و کس از لشکر تو اشنایی کرده ام
پس چون نفس نباتی دید که دو کس از لشکر ان که بنفشه و کل باشند مخالفت
عقل و تقوی کرده اند و نامحرمان را اشنایی ایشان میل نداشت زبان سوسن را

خاصیت نطق و چشم نرکس را خاصیت نظر کردن داد بجهت خبر رسانیدن یعنی
تا بصدق و کذب این مقدمه رسیده معلوم کنند و بنفس نباتی اعلام کنند و در
بسیاری از نسخ بدل کل بشنید لا له شنید است و در ینوقت فاعل بر داشت لاله
خواهد بود نه صبا یعنی لاله اشنایی صبا را با بنفشه و کل بشنید و غمازی کرده
کرده بنفس نباتی کفت و مخفی نماند که در مصرع اخر از شعر چهارم کلمه را زایدست
که از جهت وزن شعر اورده شده است واین در کلام شعرا بسیار واقع شده
است حسن دهلوی کوید بیت چرا کی چه ریختن خون بود کناه تو خون من بریز
برای ثواب را ومیتواند شد که را کلمه بهر را ساکن بخوانیم نه مکسور و را اخر
از جهت تعلیل باشد تا معنی ان شود که نفس نباتی نطق و نظر بسوسن و نرکس
بهر یعنی نصب داد از جهت انها شعر اخر له هرچه مفتی رایت قلم بدست کرفت
قضا بر اب نوسید جواب فتوی را یعنی مفتی رای تو هرقصد که قلم بدست کرد
واراده کند که انرا بنویسد و اکرچه هنوز ثبت نکرده باشد قضا جواب ان فتوی
یعنی رد انرا بر اب نوشید واین کنایه از انست که رد ان صورت نمی بندد
همچنانکه نوشته بر روی اب صورت نمی بندد و صاحب اصطلاحات کفته است
که بر اب بمعنی در حال امده است و در ینوقت معنی ان میشود که هرچه اقتضای
رای تست همین که قضا یافت ودانست که تو چه فتوی خواهی داد پیش از انکه
بعمل اوری بنا بر نهایت متابعت قضا مر تو را فی الحال بمقتضای خواهش و
رای تو فتوی میدهد و معنی اول اولی است شعر اخر له تورا عطیه
عمری چنانکه هیلاجش کند کبیسه سال عطای کبری را چونکه حل شعر
موقوف بدانستن بعضی اصطلاحات اهل نجوم است لهذا پیش از شروع
در شرح شعر ذکر انها میشود و ما چند قاعده از اصطلاحات ایشانرا بیان

میکنیم اول درجه طالع عبارتست از جزئی از فلک البروج که بر افق مشرق بوده
باشد و مقابل ان وان جزئی است که بر افق مغربست انرا سابع وغارب کویند
واز طالع کرفته بر توالی بروج فلک البروج را بدوازده خانه قسمت کنند و
ان دو خانه که جزو ایشان طالع وغاربست با خانه چهارم و دهم اوتاد کویند
وانچه در پی انهاست که خانه دوم و پنجم و هشتم و یازدهم باشد اوتاد مایله
کویند وانچه در پی اوتاد مایله است که سیم و ششم و نهم و دوازدهم باشد
اوتاد زایله کویند دوم سهم السعادة جائیست از فلک البروج که بعد او
از درجه طالع بر توالی بروج مثل بعد قمر باشد از شمس بر توالی وجزو اجتماع
جزویست از فلک البروج که نیرین در وقت اجتماع در ان جزو باشند وجزو
استقبال جزویست از فلک البروج که در وقت مقابله نیرین ان نیر که تحت
الارض است در ان جزو باشد سیم بدانکه منجمان بروج دوازده کانه را
بر انحاء مختلفه بر کواکب سیاره قسمت کرده اند پس کاهی یک برج یا دو برج
تمام را بر کوکبی دهند وانرا خانه ان کوکب کویند وکاهی هر یک از بروج را
بچند قسم کنند وان اقسام را بر کواکب قسمت کنند پس اکر برجی را بسه حصه
مساوی کنند هر حصه انرا وجه ان کوکبی کویند که باو داده اند واکر هر
برجی را به پنج حصه مختلف کنند وهر حصه را بکوکبی دهند انرا حد او کویند
وحد نمی باشد الا در خمسه متحیره چهارم بدانکه حمل واسد وقوس مثلثه
اتشیند وثور وسنبله وجدی مثلثه خاکی اند وجوزا و میزان و دلو مثلثه
هوائیند وسرطان وعقرب وحوت مثلثه ابیند وارباب مثلثه اتشی بروز
افتاب ومشتری وزحل است وبشب مشتری را بر افتاب مقدم دارند وارباب
مثلثه خاکی بروز زهره وقمر ومریخ است وبشب قمر را بر زهره مقدم دارند

وارباب مثلثه هوائی بروز زحل وعطارد ومشتریست وبشب عطارد را بر زحل مقدم دارند
وارباب مثلثه ابی بروز زهره ومریخ وقمر است وبشب مریخ را بر زهره مقدم دارند
پنجم بدانکه هر یک از سیارات را اختصاص بدرجه از فلک هست که بدرجات
دیکر نیست ودیکر کواکب را ان اختصاص بدان درجه نیست وان درجه را درجه
شرف انکوکب کویند ششم دلیل کمیت عمر بر دو نوع است یکی دلیل جان ودیکری
دلیل تن که بقای عمر بهرد واست یکی دلیل جان باو دیکری هیلاج کویند وان لغتیست
یونانی بمعنی کدبانو ودلیل تن را کدخدا وهیلاج یکی از پنج چیز است بدین
ترتیب اول شمس دوم قمر سیوم سهم السعادة تا جزو اجتماع مقدم چهارم سهم
السعادة تا جزو استقبال مقدم پنجم درجه طالع پس هر یک از اینها که در وتد
یا مایل وتد باشد هیلاج است واکر هیچیک از اینها در وتد یا مایل وتد نباشد
هیلاج درجه طالع خواهد بود وانچه مذکور شد که در ترتیب اول شمس را
مقدم میدارند در وقتی است که تولد بروز باشد واکر تولد بشب باشد اول
نظر بقمر کنند بعد از ان بشمس واما کدخدا انست که بر برج هیلاج یعنی برجی
که هیلاج در انست مستولی باشد یعنی صاحب انخانه باشد یا یکی از شرف وحد
در ان برج باشد یا از ارباب مثلثه باشد یا وجه ان در ان برج باشد هفتم
هر کوکبی را در کدخدائی عمر سه عطیه است کبری و وسطی وصغری عطیه
کبری شمس که بیش از همه است صد وبیست سالست وکبرای زحل که
کمتر از همه است پنجاه وهشت سال وکبریست وعطیه وسطی عطارد که بیش
از همه است سی ونه سال ونیم وعطیه صغرای زحل که بیش از همه است
سی سالست واز زهره که کمتر از همه است هشت سال ودیکر سیارات
را عطایا مابین الطرفین است هشتم سال شمسی عبارتست از یکدور

افتاب در فلك البروج واين در مدت سيصد وشصت وپنج روز وكسري ميشود واين كسر را اسقاط ميكنند وسال را سيصد وشصت وپنج روز ميگيرند مگر در هر چهار سال يكسال را كه كسرها را در سال چهارم ميگيرند وحساب ميكنند وسال چهارم را سيصد وشصت وشش روز ميگيرند واين روز را كبيسه گويند وسال قمري سيصد وپنجاه وچهار روز است ويازده جزو از سي جزو روز واين كسر را در هر سه سال روزي ميگيرند وسال سيوم را سيصد و پنجاه وپنج روز ميگيرند واين روز را كبيسه گويند اما در سال بقليل ازيك روز زياده ميشود چنانكه در هر سي سال يازده روز ميشود وهر گاه اين مقدمات را دانستي بدانكه معني شعر انست كه ترا عطيه عمري باد يعني ترا عمري عطا شود كه هيلاج عمر تو كبيسه سال ان عمر كند عطاي كبراي كدخدا را يعني نظر باينكه مقتضي كمي وزيادتي عمر هيلاج ميشود پس عمر تو چندان بود كه هيلاج كه مقتضي ان عطاي كبراي كدخدا را ايام كبيسه سال ان عمر بگرداند وان كبيسه ان سال هر گاه جمع كرده شود عطاي كبراي كدخدا هم رسد وچون كه مقام مقتضي مبالغه است بايد اين كبيسه را بر كبيسه سال شمسي حمل كنيم واز عطاي كبري عطاي كبراي شمس اراده نمائيم كه از ديگر عطاياي كبري بيش است تا مجموع سال عمر صد وهفتاد وپنجهزار ودويست سال شمسي شود كه هر سالي سيصد وشصت وپنج روز باشد **شعر اخر له**

ترتيب عقد گوهر كلكش   در ثمين كرد رشك در ثمين را

حسرت

در ثمين

اول كنايه از عزيز الوجود بودن ونا ياب بودن است همچنانكه در ثمين عزيز الوجود ونا يابست ومراد از گوهر كلك خط است خلاصه معني انكه حسرت بردن بر ترتيبي كه رشته خط ممدوح دارد عزيز الوجود

ونا يابست ومراد از گوهر كلك خط است خلاصه معني انكه گرد رشك بردن بر در ثمين ورشك بردن بر در ثمين نا ياب شده است **شعر اخر له**

زمانه سير ي كامد فرو زش از بر انگيزي   بعالمي بردت كاندرو بود فردا

بدانكه اين شعر در تعريف اسب است وان را ابد وطريق ميتوان معني نمود اول انكه اسبي كه مثل روزگار سريع السير است وچون از امروز بر انگيزي پيش از اخر شدن روز ترا بعالمي برد كه فردا در ان عالم است يعني عالم ابد ومحصل انكه ومحصل بر زمانه سبقت ميگيرد وقبل از انكه زمانه بحركت خود فردا را بيا ورد ان اسب بحركت خود بفردا ميرسد دوم انكه ان اسب را اگر امروز بر انگيزي ترا بعالمي برد كه امروز در ان فردا بود يعني ترا بعالم ازل برد ومحصل انكه داخل روز گذشته ميشود واز اين معلوم ميشود كه سير او اسرع از سير زمانه است جهة انكه زمانه بحركت خود روز گذشته را ميبرد وان اسب با وجود انكه در امروز است واز روز گذشته موخر است بجهت اسرعيت سير از زمانه خود را بروز گذشته ميرساند **روي في الكافي**

عن ابان بن تغلب عن ابي جعفر ع قال لما اسري بالنبي ص قال يا رب ما حال المومن عندك قال يا محمد ص من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وانا اسرع شيء الى نصرة اوليائي وما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في وفات المومن يكره الموت واكره مساءته الحديث اقول قوله لي في اهان لي وليا متعلق بقوله وليا لا بقوله اهان كما قد يتوهم وتقديمه لما فيه من التوسع ثم فيه سؤالان احدهما ان منشأ التردد هو عدم العلم بالارجح فهو انما يكون من الجاهل فكيف نسب سبحانه ذلك الى نفسه وثانيهما انه يستفاد منه ان المومن يكره الموت الذي هو لقاء الله سبحانه فيلزم منه ان الله سبحانه

يكره لقاءه لما روي اصحابنا عن النبي ص انه قال من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وذلك ينافي كونه مومنا والجواب عن الاول من وجوه الاول ان في الكلام اضمارا والتقدير ما ترددت في شيء لو جاز علي التردد كترددي في وفات المومن الثاني ان المعني ما اكرمت ولا احترمت احدا كاكرامي واحترامي لعبدي المومن عند موته وذلك لانه جرت العادة بتردد الانسان في مسائة من يحترمه وفعل ما يكرهه وعدمه فيمن يبغضه ويعاديه فانه يسيء اليه من غير تردد فبذلك صح ان يعبر عن الاكرام والاحترام بالتردد وعن الاذلال والاحتقار بعدمه ففي الكلام استعارة تمثيلية الثالث انه قد تظافرت الاخبار بانه تعم يظهر للمومن عند احتضاره من اللطف والكرامة والبشارة ما يميط عنه كراهة الموت ويزيل عنه الانتقال الى جوار الله فيقل تاذيه به ويصير راضيا بنزوله ورغبا في حصوله فاشبهت هذه المعاملة معاملة من يريد ان يولم حبيبه لما يتعقبه نفع عظيم كالدواء للمريض فهو يتردد في انه كيف يوصل ذلك الالم اليه بوجه يقل تاذيه به فلا يزال يظهر له ما يرغبه فيما يتعقبه من اللذة الجسيمة والراحة العظيمة الى ان يرضى به ويرغب فيه والجواب عن الثاني ان الموت ليس نفس لقاء الله فكراهته من حيث الالم الحاصل منه لا يستلزم كراهة لقاء الله وهذا ظاهر وقد تقرر السؤال الثاني هكذا المستفاد من الحديث الاول ان المومن يكره الموت والمستفاد من الثاني انه يحبه اذ ليس من يحب لقاء الله الا المومن فكيف التوفيق وجوابه ان كراهة الموت غير موقت بوقت وكذا حب لقاء الله فيحمل الاول على ما قبل الاحتضار وعدم مشاهدته ما اعد الله له من المنازل الكريمة والنعم الكثيرة والثاني على حال الاحتضار ومعاينته ما يحب ويحمل كراهة لقاء الله على هذه الحال ايضا لغير المومن فانه يعاين ما يسوءه فيكره الموت

حديث اخر روي في الكافي عن زياد بن ابي رجاء عن ابي جعفر ع قال ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا الله اعلم ان الرجل لينزع الاية من القران يخر فيها ابعد ما بين السماء والارض اقول اعلم ان في الحديث اشكالين احدهما ان قوله الله اعلم يدل على انه يعلم ولكن الله اعلم وهو ينافي قوله وما لم تعلموا وثانيهما ان هذا الحديث ينافي ما روي عنه ع اذا سئل الرجل منكم عما لا يعلم فليقل لا ادري فلا يتهم السائل في ما يدفع به الاشكال ان يقال ان الحديث الاول خطاب الى من كان من اهل العلم وكان اصل العلم حاصلا له وان لم يكن عالما بخصوص ما سئل عنه او كان عالما لكن على وجه لا يحصل له الجزم ما لا فتاء به والثاني مخصوص بالجاهل مطلقا وبعد ذلك فنقول ان الاشكال الاول يمكن ان يدفع بوجهين الاول ان يقال ان الحديث الاول لما كان خطابا الى من كان عنده اصل العلم فيصدق على المسئول انه عالم في الجملة باعتبار غير ما سئل عنه فيصح قوله الله اعلم اي اصل علمه اشمل واعم وتعلقا اكثر باعتبار تعلق علمه بجميع معلومات المسئول وخصوص هذه المسئلة التي لا يعلمها المسئول والثاني ان العلم كثيرا ما يطلق على التهيؤ القريب وهذا شايع ذايع كما يقال فلان علم النحو فلا يراد ان جميع مسائله حاضرة عنده بل يراد ان له تهيؤا قريبا يتمكن بسببه من العلم بجميع مسائله ولا يخفى ان من كان اصل العلم حاصلا له يكون له التهيؤ القريب في ادراك جميع ما يسئل عنه فما سئل عنه وان لم يكن عالما به بالفعل ولكن له قوة قريبة لادراكه فهو عالم به بهذا المعنى ولكن الله اعلم لكونه عالما به بالعلم بالفعل واما الاشكال الثاني فظهر دفعه مما ذكر وتوضيحه ان قوله الله اعلم مشعر بان المسئول من اهل العلم لان المتعارف صدوره من العلماء الذين لم يحصل لهم جزم بمضمون ما يسئلون عنه وليس الجاهل كذلك فلا يجوز صدوره عنه بخلاف لا ادري وايضا افعل التفضيل يقتضي ان يكون المتكلم بقول الله اعلم علم

والجاهل لا علم له اصلا بخلاف العالم فان عنده اصل العلم هذا وقوله في الحديث الاول
يحرفها بالحاء المهملة اي يغيرها في الصحاح تحريف الشيء تغييره وفي بعض نسخ الكافي
يخرقها بالخاء المعجمة والراء المشددة اي يسقطها وفيه تنبيه على انه لا يجوز تفسير
القرآن وتاويله بمجرد الراي والفكر وابعد صفة لمفعول مطلق محذوف اي يحرفها
تحريفا ابعد ما بين والظاهر سقوط الميم عن قوله ما بين عن قلم النساخ ويمكن ان
يوجه الموجود في النسخ بان الابعاد التي بين السماء والارض متفاوتة بحسب
تضاريس الارض بالجبال والوهاد فالمعنى تحريفا كابعد ما بين السماء والارض
من تلك الابعاد المختلفة او نقول ان المراد جنس السماء والارض والابعاد
بين مطلق السماء والارض متفاوتة فالبعد بين الارض الاولى والسماء الدنيا
اقل منه بينها وبين السماء الثانية وهكذا فالمراد تحريفا كابعد ما بين الارض
ومطلق السماء وقوله في الحديث الثاني فلا تتهمه السائل معناه ان الجاهل يجب
ان يقول لا ادري ولا يقول الله اعلم او يسكت فتوهم السائل في حقه ما ليس فيه
فان السكوت وقول الله اعلم مشعر بان المسئول من اهل العلم فاذا صدر من الجاهل
حصل الشك للسائل في ان عنده علما وقد يتجر الامر من الشك الى الظن او الاعتقاد
فيه من السائل وغيره فيكون ذلك سببا لسؤال الناس منه وتجريه على الجواب بما لا
يعلم شعر عربي لابن عياض في وصف وصيح بارد كان كانون اهدى من
ملابسه لشهر تموز انواعا من الحلل وفيه اشكال فان كانون من شهور
الشتا وتموز من شهور الصيف فكيف اوجب اهداء كانون لبعض ملابسه
تموز برودة الربيع وتوجيهه بوجوه الاول ان سيرة الهدية الى تموز هي
الربيع فاوجب مرور الهدية من كانون في الربيع الى تموز برودة ما تم فيه وهو
الربيع الثاني ان الربيع لما كانت واسطة بين كانون وتموز فكانه هو الحامل للهدية

وموصلها من المهدي الى المهدى اليه فبسبب حمله الهدية اكتسب برودة
منها والثالث انه اشتدت برودة الربيع حتى كان كانون في جنبه عاد
عن ملابس البرودة وحللها فكانه اهدى لباسه الى تموز وتلبس لباس
الحرارة بالنظر اليه والرابع ان كانون مع انه بعيد عن تموز لكون الربيع
واسطة اثر برودته في تموز فلان يؤثر فيما عليه فهو اولى روي عن امير
المؤمنين انه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وآله علمه وعلمته علمي ولا اشكال ظاهرا
انما هو في العبارة الاخيرة والمعنى ان رسول الله صلى الله عليه وآله علمني ما لم تعلم واني
علمته اي عرضت عليه ما علمني حتى يعلم اني فهمت ما علمني امره لا شعر منسوب
الى امير المؤمنين اشرت الى نكم بكم بكم بكم عوضا ترضون عنا عن
البكم فقالوا جميعا بالاشارة هاوالرضا كفى عوضا ان السلامة في
البكم بدانكه بكم اول بضم با وسكون كاف وجيم است جمع ابكم بمعنى
كنك وبكم ثاني بكسر با حرف جر وضم كاف وجيم مشدده است يعني
بر استينهاي شما ونكم ثالث بكسر با حرف جر وضم كاف وسكون ميم است وبكم
رابع بفتح باء وكاف ورفع ميم بمعني كنكي است وبكم خامس بكسر با حرف جر
وفتح كاف وسكون ميم ان براي استفهام است يعني بچند ودر ما بين
بكم ثاني هو وبكم ثالث حرف ندا يا موصول مقدر است ومعني شعر انست كه
اشاره كردم بجماعت كنكان باستين خود كه اي كساني كه شما كنكي است
بچند راضي ميشويد از ما در عوض كنكي پس همكي باشاره ورضامندي
كفتند كه بس است در عوض كه سلامتي ونجات در كنكي است كتب
علي الى معاويه غرك عزك فصار قصار ذلك ذلك فاخش فاحش فعلك
فعلك تهدى بهذي فكتب معاوية في الجواب على قدري على قدري

بدانكه در قول امير المؤمنين عليه السلام غرك بفتح غين معجمه وتشديد راء مهمله است
كه فعل ماضي از غروراست وبعد از ان عزك بفتح عين مهمله وتشديد زاء
معجمه فعل ماضي از عزتست وفصار فا حرف عطف است وصار از افعال
ناقصه است وبعد از ان قصار بضم قاف وفتح صاد مهمله بمعني نهايتست
وذ لك اسم اشاره است وبعد از ان ذلك بضم ذال معجمه وتشديد لام
ماخوذ از ذلت است وفاخش فا از جهت تفريع است واخش فعل
امر از خشيت است بمعني بترس وبعد از ان فاحش بحاء مهمله اسم فاعل
از فحش است ومفعول اخش است وفعلك بكسر فاء وسكون عين
وكسر لام است كه بمعني عمل است وبعد از ان فعلك بفتح فا حرف عطف
وفتح عين مهمله وتشديد لام است در اصل فلعلك بوده است وتهدي
فعل مضارع از هدي يهدي است بعد از ان وبهذي بكسر با حرف جر
واحد حرف جر وضم هاء است وهذي مصدر است ودر قول
معاويه على بعين مهمله فعل ماضي از علو است وقدري بفتح قاف بمعني
مرتبه است وبعد از ان على بفتح غين معجمه مصدر غلي يغلي است بمعني
جوشيدن وقدري بكسر قاف وسكون دال بمعني ديك است ومعني قول
حضرت انست كه مغرور ساخته است ترا عزت ذو ذلت نهايتي تو
پس كرديد منتهاي فائده اين غرور ذلت وخواري تو در اخرت
پس بترس از افعال بدهاي خود كه شايد راه هدايت يابي ومعني
قول معاويه انست كه بالا رفت مرتبه من بقدر جوشيدن ديك من
يعني بجهت آنكه من نسبت بمحمد صلى الله عليه وآله دارم مما روي عن النبي
وبعضهم نسبه الى امير المؤمنين عليه السلام انه قال لولا تمرد عيسى عن طاعة

الله لكنت على دينه اقول هذا الحديث يمكن حله بوجوه الاول ان يقال ان
المضاف ههنا محذوف والتقدير لولا تمرد امة عيسى عن طاعة الله لكنت
على دينه وذلك لانه لا ينسخ دين نبي الا لمصلحة من المصالح ومنها
رفض امته دينه وتركهم نواميس دينه وخروجهم عن طاعة الله بما
انزل على نبيهم فمعنى الحديث والله اعلم انه لولا اعراض امة عيسى عن طاعة
الله ورفضهم ما اوتي بعيسى لما نسخ دينه فكنت على دينه الثاني ان يكون
المراد تقريع النصارى والقائلين بالوهية عيسى عليه السلام وتوجيه الهم لما زعموا ان
عيسى اله فلم يعبد احدا اذ لا يعبد احد نفسه وكان قوله عليه السلام هذا في حضورهم و
مراده من هذا القول انه لو لم يعرض عيسى عن طاعة الله وكان يعبد لكنت
على دينه حتى ان النصارى يعترفون بان عيسى اطاع الله ولم يعصه فيثبت
عدم كونه الها لان الاله لا يعبد غيره ونظير ذلك ما ذكره الصدوق
في العيون في مناظرة الرضا مع اهل الملل انه قال للجاثليق انا ما نزعم عيسى
عيبا الا انه كان قليل العبادة فقال الجاثليق عجبا من غفلتك عن كثرة عبادة
عيسى مع انه كان كذا وكذا فقال عليه السلام من كان معبودا فلو كان عيسى الها كان عمن لم
الثالث ان يكون المراد بتمرد عيسى عن طاعة الله عدم وصوله مرتبة محمد صلى الله عليه وآله
فكانه اعرض عما اوجب زيادة مرتبة محمد صلى الله عليه وآله عن مرتبته وليس التمرد ههنا حقيقيا ومراده
صلى الله عليه وآله انه لولا تنزل مرتبة عيسى عن مرتبتي لما كان ديني ناسخا لدينه وكنت مطيعا له لان
دين الاعلى لا ينسخ بدين الاسفل هذا وقد روي لكنت على دينه وعلى هذا فالمتجه
من التوجيهات هو الاول والاخير دون الثاني كما لا يخفى شعر فارسي
شاها بقاي عمر تو بادا هزار سال خورشيد رتبه تو بادا هزار سال
هزار ماه وهر مه صد هزار روز روزي هزار ساعت وساعت هزار سال

بپرسد که بنا بر این عمر آن کسی که دعا از جهت آن شده چند سال متعارف
خواهد بود جواب گوییم که صد هزار هزار و هزار و هزار و هزار سال بجهت آنکه
چونکه ساعتی هزار سال متعارف شب و روزی بیست و چهار هزار ساعت پس شبانه روزی
هزار هزار سال میشود و چونکه ماهی صد هزار روز است پس ماهی صد
هزار هزار هزار سال خواهد شد و چونکه سالی هزار ماه است پس سالی
هزار و صد هزار هزار هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار و هزار و هزار
هزار سال و چونکه عمر او هزار سال الخ ... پس مجموع عمر هزار صد
هزار هزار هزار و هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار و هزار و هزار و هزار
هزار و هو المطلوب ورد في بعض الاخبار اصنع للاخرق وفي بعضها تعين
صانعا او تصنع للاخرق اصنع هنا بمعنى ارشد او اكرم او احسن والاخرق
الجاهل بما يجب ان يعلم ومن لا يحسن التصرف في الامور ولم يكن في يده
صنعة يكتسب بها فمعنى الخبر الاول ارشد الاخرق الى الخير او اكرم او احسن
اليه ومعنى الخبر الثاني ينبغي ان يعين فن يرشد الاخرق الى ما ينبغي
له او من يكون اليه او يرشده او يكون سببا للاستقلال الى الخير وصلاح
شعر فارسي شش ثلث طبید مرز بکشی کاتش تبدیل شود چونکه بیان
کردی که ممکن نشود شش در لغت عرب بمعنی بوا است و ثلث سه اش
از ترکیب اینها بوسه حاصل میشود و ثلثین در لغت عرب بیست است و
بمعنی سی است و از ترکیب اینها سینه هم میرسد و بید چون بلغت عرب
نقل شود اب خواهد بود و وجه بمعنی روست و از ترکیب عربی اول
و فارسی ثانی آب و بید بمعنی میشود محصل معنی آنکه بوسه طلبید از
سینه اش تبرا ابر و بیان کرد که این ممکن نمی شود قال الله تعالى

في سورة النحل افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون وان تعدوا
نعمت الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم والله يعلم ما تسرون
وما تعلنون والذين يدعون من دون الله امواتٌ غير احياء وما
يشعرون ايان يبعثون وفيها اسولة الاول ان من مختص بذوي
العقول فكيف جيء بها هنا مع ان المراد بها الاصنام الثاني ان هذا
الزام للذين عبدوا الاصنام وسموها الها فقد جعلوا غير الخالق مثل
الخالق فكان ظاهره مقتضيا لان يق افمن لا يخلق كمن يخلق الثالث
ان العد والاحصاء بمعنى الواحد فيكون المعنى وان تعدوا نعمت الله
لا تعدوها وهو مثل ان يق ان ترد زيدا لا تبصره الرابع انه كيف عبر
عن الاصنام بالواو والنون فقيل يخلقون مع ان الجمع بهما من خواص
من يعقل الخامس ما فائدة قوله سبحانه غير احياء بعد قوله اموات والجواب
عن الاول انه خاطبهم على معتقدهم فانهم سموها الهة وعبدوها
فاجروها مجرى اولي العلم فان قيل اذا كان معتقدهم باطلا فالحكمة
يقتضي ان ينتزعوا عنه ويردعوا لا ان يقروا على معتقدهم فيوهم
ان معتقدهم حق وصواب قلنا الغرض من الخطاب الافهام ولو خاطبهم
على غير ما هم عليه وخلاف معتقدهم لم يفهموا وظنوا ان المراد غير الاصنام
من الجمادات هذا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بانه سيغ استعمال
من فيما لا يعقل لانه قرن بمن يعقل فغلب عليه حكمه واجرى فيه امره
وعن الثاني انهم سووا بين الاصنام وخالقها سبحانه في تسميتها باسمه
وعبادتها كعبادته فقد سووا بين خالقها وبينها فصح الانكار تعلقه
ايهما كان واعنا قدم في الانكار ذكر الخالق اما لانه الاشرف او لانه

هو المقصد الاصلي من هذا الكلام تعظيما واجلالا وتنزيها له سبحانه عما سووا
بينه وبينها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولان الاول اثبات والثاني نفي و
الوجود اشرف من العدم وعن الثالث ان العد غير الاحصاء قال الزمخشري
اي لا تطيقوا عدها وبلوغ اخرها ولو سلمنا العينية قلنا ان نقول ان فيه اضمارا
تقديره وان تريدوا عد نعمت الله لا تعدوها ونظيره قوله تعم اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا اي اذا اردتم القيام وعن الرابع بمثل ما قلنا في الجواب عن الاول
وعن الخامس ان فائدة قوله تعم غير احياء انها اموات لا يعقب موتها حيوة
وليست كالنطف والبيض والاجساد المنية وذلك ابلغ في موتها كانه قيل اموات
في الحال غير احياء في المال او نقول انه قال غير احياء ليعلم انه اراد انها اموات
في الحال لا انها ستموت كما في قوله تعم وانك ميت وانهم ميتون قال الله
في سورة ابراهيم واتاكم من كل ما سالتموه وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها
وفي هذه الاية سؤال وهو انه كيف اورد لفظ الكل مع انه سبحانه لم يعطنا كل
ما سالناه ولا بعضا من كل فرد مما سئلناه فان اجيب بان المعنى واتاكم بعضا
من جميع ما سالتموه لا من كل فرد فرد قلنا فيه انه لا يحسن ذلك في مقام الامتنان
بالنعم التي لا تعد ولا تحصى وايضا لا يناسبه قوله تعم بعده وان تعدوا نعمت
الله لا تحصوها فان ظاهره كثرة النعم من الاصناف المتكثرة والاقسام المتشعبة
ويمكن ان يق اذا كان البعض الذي اعطانا هو الاكثر من جميع ما سالناه وهو
الاصلح الانفع لنا في امر معاشنا ومعادنا بالنسبة الى البعض الذي لم يعطنا
وهو الاقل الذي منعه عنا لمصلحتنا ايضا لم لا يحسن الامتنان به ويكون
مناسبا لما بعده وقيل جواب اخر لاصل السؤال وهو انه يجوز ان يكون قد
اعطى جميع السائلين بعضا من كل فرد فرد مما سالوه جميعهم وبهذا المقدار يصح

الاخبار في الاية وان لم يعط كل واحد من السائلين بعضا من كل فرد مما سأله
فصح ان يق اعطي من كل ما سالوه لكن راعى المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد
ما هو الاصلح والانفع قال الله تعالى في سورة النحل ويعبدون من دون الله
ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض شيئا ولا يستطيعون وفي هذه الاية
سوالان احدهما انه لم افرد في ما لا يملك ثم جمع في قوله ولا يستطيعون وجوابه انه افرد
الى لفظة ما وجمع نظرا الى معناها ونظيره قوله تعم وجعل لكم من الفلك والانعام
ما تركبون لتستووا على ظهوره فافرد الضمير نظرا الى لفظة ما وجمع الظهور نظرا
الى معناها وثانيهما انه ما فائدة نفي استطاعة الرزق بعد نفي ملكه فان المعنى
واحد لان نفي الملك هو نفي الاستطاعة والجواب انه ليس في الاستطاعة ضمير
مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفية عنهم مطلقا والمعنى لا يملكون ان يرزقوا
ولا استطاعة لهم اصلا لا في رزق ولا في غيره ويمكن الجواب ايضا بانه لو قدر فيه
ضمير مفعول على معنى ولا يستطيعونه كان مقيدا ايضا على اعتبار كون الرزق اسما للعين
لان الانسان يجوز ان لا يملك الشيء ولكنه يستطيع ان يملكه لوجود الاهلية
القدرة على الاكتساب ملكه بخلاف هولاء فانهم لا يملكون ولا يستطيعون ان يملكوا
قال الله تعالى قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يستطيعون كشف الضر
عنكم ولا تحويلا فيها سؤال نظير ما تقدم في سابقتها وهو انه اذا لم يستطيعوا
لا يستطيعون تحويله لان تحويله الضر نقله من محل واثباته في محل اخر وكشف
الضر مجرد ازالته ومن لا يقدر على الازالة وحدها فكيف يقدر على الازالة
مع الاثبات وجوابه ان المراد من التحويل اعم من تحويل الضر وغيره و
لهذا لم يقل ولا تحويله مع الضمير قال الله سبحانه في اواخر البقرة لها
ما كسبت وعليها ما اكتسبت وفيها سؤال وهو انه من اين دل على ان

الاول في الخير فاوتي باللام والثاني في الشر فاوتي بعلى واجيب بانه علم من قوله
كسب واكتسب فان الاول للخير والثاني للشر وفيه انه كثيرا ما يستعمل الاول في الشر
والثاني في الخير قال الله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما وقال الله تعالى كل نفس بما
كسبت رهينة وقال سبحانه او يوبقهن بما كسبوا وقال الله تعالى ومن يقترف حسنة
والاقتراف والاكتساب واحد واجيب ايضا بانه علم من اللام وعلى ولولاهما
لم يفهم خير ولا شر فاللام للنفع وعلى للضرر واعترض عليه باستعمال الاولى في
الضرر والثانية في النفع قال الله سبحانه ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم
فلها وقال سبحانه اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار وقال سبحانه اولئك عليهم
صلوات من ربهم ورحمة اقول يمكن ان يقال ان اللام وعلى عند الاطلاق يقتضيان
ذلك كما في هذه الاية واما عند الاقتران بقرينة فكل منهما يستعمل في كل من النفع
والضرر كما اذا ذكر نحو الحسرة او المعصية او الحسن والسوء ويدل على ذلك قولهم
الدهر يومان يوم لك ويوم عليك وقولهم فلان يشهد لك وفلان يشهد عليك
وقول الرجل لمن يناظره هذه حجة عليك وقولهم فلان يشهد لك وفلان يشهد
عليك وقول الرجل لمن يناظره هذه حجة عليك لا لك وقول الشاعر فيوم
علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر الى غير ذلك شعر للانوري
هر مستوي ز وصل مقلوب هر ممتنع ز هجر واجب يعني هر چيز سهلي از
وصل مبدل بدشوار شده و راستيهاي او بكجيها بدل كشته و هر چيز ممتنع
از هجر كه هركز از براي ديكري بوجود نيامده و نخواهد شد شعر اخر له
تيزي تيغش ببرد كرمي اتش ببين نوع چه جنس از عرض نفس چه جوهر
شكست عرض موجودي است قائم بغير خود ديكر چون سردي و كرمي
وامثال اينها وجوهر موجودي است قائم بذات خود چون اب و اتش

وغيرهما واين بيت در مقام تعجب كفته شده معني شعر اينكه تيزي تيغش كرمي وحدت
اتش را ببرد و ببين چكونه نوعي از عرض كه تيزي است چكونه جوهري را
شكسته است كه اتش است يعني نوع جنس سهلي از عرض كه ان حدت و تيزيست
جوهر عظيمي را كه ان اتش است شكسته و بالجمله شمشير او بسبب تيزي و
بوندكي كه دارد اتش را مغلوب خود كرده پس تيزي تيغ او كه نوعي است از جنس
تيزي كه از اجناس اعراض است اتش را كه از جواهر است بسبب بردن كرمي
او مغلوب و شكسته ساخت وبعضي كفته اند كه كرمي اتش نيز از اعراض است پس
شكستن ان باعث شكستن جوهر نمي شود پس بايد مراد از كرمي اتش رواج و
رونق او باشد و مخفي نماند كه رواج و رونق نيز از اعراض است ولكن جواب
شبهه انست كه مطلوب از اتش كرمي انست پس هركاه كرمي ان شكسته باشد
اتش نيز مغلوب و شكسته خواهد شد واكر مراد رواج هم باشد باز صحيح است
بجهت انكه شكستن رواج شيء باعث شكستن و مغلوب شدن ان شيء است
شعر اخر له
اب سكندر بشود رخشش و جب زانكه رفت در ظلمات مصاف
كوهر احمر شكست اورده اند كه چون اسكندر بظلمات رفت در انجا از سم ستوران
لشكر صداي برخاست مشابه بصداي سم ستوركه در سنكستان راندتحقيق
ان از اسكندر سوال كردند در جواب كفت كه اين صداي از چيزيست كه هركه بر
دارد پشيمان و هركه بر ندارد پشيمان خواهد بود جمعي اندكي از ان برداشتند
وچون از ظلمات بيرون رفتند ومشاهده كردند جواهر نفيس قيمتي بود كساني
كه برداشته بودند تاسف خوردند كه چرا بيشتر برنداشته اند و پشيماني ديكران
ظاهر است و مراد از كوهر احمر درين مقام سرهاي خون الود دشمنانست و بعد
ازين مقدمات معني شعر واضح است شعر اخر له روزي خوردن و

شادي و نشاط و طربت ناف هفته است اكر غره ماه رجبست بدانكه در زمان قديم
متعارف بوده كه در هر سه شنبه ملوك جشني ميكرده اند و بمي خوردن و عشرت
مشغول ميشده اند و در ان سال كه حكيم اين قصيده كفته غره ماه رجب بحسب
اتفاق سه شنبه بوده و شاه اراده داشت كه در ان سه شنبه بواسطه تعظيم ماه
رجب جشن بكند و مجلس بمي نسازد انوري خطاب بشاه كرده ميكويد كه اكر چه غره
ماه رجبست اما روز يست كه ناف هفته است يعني در وسط حقيقي اوست و
از قديم الايام ملوك اين روز را بعشرت ميكذرانيده اند شعر اخر له ان
ابر دست كشت كه خاشاك سيل او تاريخ عهد اذر و نيسان و بهمن است
بدانكه مقرر است كه هركاه امر عظيمي در ميان قومي واقع شود خواه نيك و خواه
بد ان روز و وقوع ان واقعه را مبدء ساخته تاريخ عهد خود ميسازند و معني شعر
انست كه ممدوح چنان ابر دست كشته در جود و فيض و احسان كه خاشاك
سيل ان يعني جودهاي سهل و بي اعتبار اين چنان عمده و عظيم است كه سه ماه
اذر و نيسان و بهمن با وجود كثرت فيض اينها ان خاشاك را عمده دانسته
تاريخ عهد خود ساخته اند يا انكه مراد از تاريخ عهد بودن مقدم بودن
است بجهة انكه تاريخ عهد هر چيزي البته مقدم بر ان چيز است و
مراد انكه جود تا زه نيست بلكه مقدم بر وجود اين سه ماه است با وجود
اينكه اين سه ماه از ابتداي عالم تا حال بوده اند شعر اخر له وعده
خصم را كو هر چه خواهي كن كه در ترتيب ملك اين خبر دانم چنان
كه داني كل شاة شاة يعني كوسفند است و در ميان عرب مثل است كه
كل شاة برجلها ستناط يعني هر كوسفندي بجاي پاي خود باشد كه بر پاي
خود معلق سازند و مراد انست كه هر كناه كار بجزاي خود باشد كه بكناه خود

كرفتار شود و معني شعر انست كه با خصم بكو كه هرچه خواهد بكند كه اخر بدهاي
پاي وا جمع خواهد شد و مجازات خواهد كرد و تو انتقام ميداني كه انتقام عاصي را هم از تو
نبايد كشيد و غير ترا بجاي او نيز بايد كرفت و مشغول بايد شد كه كل شاة اشاره بمثل
ديكر باشد كه در ميان عرب مشهور است و ان انست كه كل شاة ترعي في محلها يعني
هر كوسفندي در جاي خود مي چرد و مراد انست كه هر كسي زياده از حد خود راه نمي
تواند از پيش برد پس معني شعر ان ميشود كه خصم را بكو كه هر چه خواهد بكند و هر دست
و پايي كه تواند بزند و تو از ين تشويش مكن بجهت انكه ميداني كه هر كسي زياده از
حد خود را از پيش نمي برد و ملك ترا تصرف نمي تواند نمود شعر اخر له تا
يتيم شده است ابم از سرم اشكم بخلاف از چه زنكست زنك بفتح زاء معجمه و سكون
نون با كاف فارسي شعاع ماه و افتاب يعني تا افتاب من از سر چشم يتيم و غايب
الوده شده اشكم بخلاف مثل شعاع ماه و افتاب روشن است شعر اخر له
چون حرف اخر است زابجد كه معنيش در راستي چه حرف نخستين ابجد است
مراد از حرف اخر ابجد غين است و غين بحساب جمل هزار است و چونكه عدد
تامي فوق هزار نيست بلكه ما فوق ان را هم اضافه بان كويند بسيار باشد كه از تمام
و كمال بهزار تعبير كنند يا ادمي را تشبيه بان نمايند پس معني شعر انست كه ممدوح
در كمال و تمامت مثل حرف اخر ابجد است كه غين است و علامت هزار است
و در وقت سخن كفتن و در راستي مثل حرف اول انست كه الف باشد و دور
نيست كه مراد از حرف اخر ابجد دال باشد يعني در وقت تكلم متواضع
است و ميتواند شد كه از حرف نخستين ابجد الف خواسته شود نه باعتبار
صورت بلكه باعتبار عددي كه الف از براي ان موضوع است تا حاصل معني
مصرع ثاني ان بشود كه در راستي يكي است يعني يكتا و بي شريكست و ثاني

ندارد **شعر اخر له** پرچنین خنصر چپ عقد ایادیت کذاشت · پس لب ازمهر مکیدن
سر ابهام کرفت · ایادی جمع ایدی وایدی بفتح همزه بمعنی نعمت است وبدانکه تجربه
رسیده است که چون طفل متولد شود انکشت خنصر دست چپ را بر کف نهد بمثل
کسیکه چیزی شمارد وانکشت ابهام را بدهان کیرد ومکیدن اغاز کند وبدانکه در
علم عقود مقرر است که از اصابع خمسه یسری خنصر وبنصر ووسطی بازاء الوف‌اند
وازاینجهت بسیاری از شعرا هنکام مبالغه در کثرت معدود کویند فلان از دست
چپ ابتداء شمار کرده وبدانکه کلمه پر در مصرع اول عرف متاخرین نیست بلکه
زیاد نمودن ان مخصوص قدماست ومعنی شعر انست که جنین یعنی طفل چون از مادر
متولد شد واز تنکنای محل عدم قدم بصحرای وجود نهاد باوجود عدم ادراك
وشعور خنصر چپ را که مبتدا الوف است ازجهة عقد یعنی کرفتن حساب نعمتهای
تو کذاشت بر کف خود پس بعد از ان لب ان از جهت مکیدن سر ابهام را کرفت
وشروع بمکیدن نمود وبعضی که از علم عقود اطلاعی نداشته‌اند این شعر را
بنحوی دیکر معنی کرده‌اند که مراد شاعر از شعر ان نیست **شعر اخر له**
تیغشان که افق صبح شود غوطه خورد · در زمین ظل زمین کان ابدا ممدودست
واین شعر در وصف لشکر عزراست ومخفی نماند که در علم هیئت ثابت است
که زمین را ظلی است مخروطی ممدود تا فلك زهره وراس مخروط در فلك
زهره است ونقطه سر ان همیشه مقابل افتابست اکر افتاب تحت الارض است
ان فوق الارض است وبان سبب شب حادث میشود وبالعکس ومعنی شعر
انست که اکر تیغهای این لشکر افق باشد وصبح از انجا طلوع کند از کثرت
دوشش اینجا ظل زمین که همیشه ممدود است وبرطرف نمی‌شود بزمین فرو
رود وشب در عالم نماند ومانند خورشید نیست تیغشان که باوجود طلوع

ان باز در جهت مقابل شب موجود است یا انکه از جهت مهابت تیغهای شب
از عالم فرار نموده در تحت ارض فرو رود وان عالم برطرف شود وممکن است
که کان ابدا ممدود است وصف تیغشان باشد ومال معنی مثل صورت
اولست **اشعار اخر له** هرکاه کرداد در دور کردون ذکر مقصد میرود
یا سخن در سر این صرح ممرد میرود · یا حدیث ان بهشتی چهره کز بد وقع
همچه خاتونان بو این فیروزه مرقد میرود · یا دران حور انسب کودك شروع میکند
کز تصنع که مخطط کاه امرد میرود · یا چرا کوید همی در کل ایشان بود وا
ان محرك میل تحریك مجدد میرود · بر زبان دور کردون در جواب هرکه هست
نام دولت علاء الدین محمد میرود · صرح بفتح صاد مهمله بمعنی قصر است
وممرد بمعنی ساده وهموار وبلند ومراد از ان در اینجا فلکست ومراد از بهشتی
چهره خورشید است ومرقد بمعنی خوابکاه است ومراد از حور انسب کودك ماه است
وتصنع بمعنی صنعت نمودن وبر اراستن است ومحرك حرکت فرمایند ومراد در
اینجا فلك الافلاکست که محرك کل افلاکست یا طبیعت هر فلکی ومعنی شعر انست
که هرکه سوال میکند از مقصد دور کردون وباعث سیر ان یا از سر این فلك یا
از خورشید که از ابتداء افرینش درین خوابکاه کبود که اسمانست حرکت میکند
یا از ماه که کاهی از تصنع که دارد مخطط است یعنی نیم ان مخطط است ونیمی دیکر
نورانی وکاهی امرد است یعنی جمیع چهره ان صافست وهیچ سیاهی در رخسار
ان نیست چنانچه در شب چهاردهم یا سوال کنند که چرا همیشه در جمیع افلاك
ان محرك که فلك اعظم است یا طبیعت انها میل تحریك تازه است وهر لحظه بنوعی
حرکت میکنند وبوضع خاصی جواب جمیع سوالها انست که زمان علاء الدین
محمد است وحرکت افلاك وسیارات بلکه وجود ایشان برای نظم ونسق ملك
او وبه طفیل ایام اواست **شعر اخر له** شیر کردون چه عکس شیر در اب پیش

شیر علمستان باشد · ستان بمعنی سرنکونست بدانکه تجربه شاهد است که هرکاه
شیر وامثال ان عاجز ومغلوب شوند اظهار عجز ایشان باین نحو است که پشت بر
زمین کذاشته شکم بالا کنند پس معنی شعر انست که شیر علم ممدوح بر شیر فلك که
برج اسد است غالب شده است وان بواسطه اظهار عجز ستان شده چنانکه
عکس شیر در اب ستانست **شعر عربی** ولیت اعجب من حبی وصحته · فی حبه
انما سقمی من العجب · اقول المتعارف بین الشعراء خلاف هذا المعنی کقول الاخر
تعجبی من سقمی صحتی هی العجب ویمکن التوجیه بوجهین احدهما ان یکون المراد انه
صرت فی حبه لکثرته وغلبته علی من المجانین فی عدم الشعور فلا عجب من صحة بدنی
لانه لا شعور لی حتی اتالم من المحبة فصارت سببا لسقمی وانما العجب من السقم فانه
انما یحصل لمن له شعور وحزن وانا لست کذلك وثانیهما ان یکون المراد ان المحبة
صارت کالغذاء للبدن والروح وذلك یقتضی الصحة فلا تعجب منه والعجب انما یکون
من السقم اذ مع الغذاء الصالح ینبغی التعجب من السقم لا من الصحة **سؤال** ان
قیل قد وقع الاجماع علی ان محمدا ص افضل من ابراهیم واله وقد ورد فی الادعیة
السوال عن الله سبحانه ان یصلی علی محمد وال محمد کما صلی علی ابراهیم واله فکانه
سئل الحطیطة عن منزلتهم **والجواب** انه لیس المراد ان یکون صلواته علی محمد واله
کصلوته علی ابراهیم واله بل المراد السوال عنه سبحانه ان یفعل بمحمد واله المستحق
لهم من التعظیم والاجلال کما فعل بابراهیم واله ما استحقوه من ذلك فالسوال
یقتضی تغیر المستحق لهم منه نعم وان کان افضل مما استحقه ابراهیم واله ولهذا انظیر
من الکلام فی المتعارف وهو ان یقول القائل لمن کسی عبده فی ماضی الدهر
واحسن الیه اکس ولدك الان کما کسوت عبدك واحسن الیه کما احسنت الی عبدك
من قبل فانه لا یرید مسئلة الحاق الولد بمرتبة العبد فی الاکرام ولا التسویة بینهما
فیما بر الکسوة والاحسان ومماثلتهما فی القدر بل یرید به الجمع بینهما فی الفعلیة

والوجوه ولو ان رجلا استاجر انسانا بدرهم لعطاه ایاه عشرة اعز من علم
ثم عمل له اجیر من بعد عملا ویناوی فی اجرته عشرة دراهم یصح ان یقول له عند فراغ
الاثنان من العمل اعط هذا الانسان اجره کما اعطیت فلانا اجره ویقول
الاجیر بعینه اوف اجرتی کما وفیت اجیرك بالامس اجره ولا یقصد بذلك
التمثیل بین الاجرتین فی قدرهما ولا السوال فی الحاق الثانی بمرتبة الاول
علی وجه الحط له عن منزلته والنقص له من حقه فهکذا القول فی مسئلتنا
الله سبحانه الصلوة علی محمد واله کما صلی علی ابراهیم واله **سوال** ان قیل
رای یوسف فی المنام قال یعقوب ع له وکذلك یجتبیك ربك ویعلمك من
تاویل الاحادیث ویتم نعمته علیك وعلی ال یعقوب کما اتمها علی ابویك
وقوله هذا یدل علی انه علم کون یوسف نبیا وذلك ینافی قوله بعد ذلك انی
اخاف ان یاکله الذئب وانتم عنه غافلون من وجهین احدهما انه قد علم
انه یکون نبیا فلا یجوز ان یاکله الذئب لان لحوم الانبیاء محرمة علی الوحوش
ثانیهما انه علم انه یجتبیه ربه ویعلمه من تاویل الاحادیث واکل الذئب ایاه
یمنع عن ذلك **جواب** ان قول یعقوب وکذلك یجتبیك فی تاویل المنام
یوسف وتعبیر لرویاه وکان یعقوب یخاف حمله رویاه علی حکم رویا البشر التی
منها تصح ومنها تبطل ویکون التاویل لها مشترطا بالمشیة وما کان قطعیا
یقینیا ولم یکن یوسف ع فی تلك الحال نبیا یوحی الیه فی المنام حتی یکون تاویلها
علی القطع والثبات فلذلك لم یجزم علی ما اقتضته من التاویل وخاف علیه
اکل الذئب مع اخراجه عن اخوته ولیس ذلك باعجب من رویا ابراهیم فی
المنام مع کونه نبیا من ملاحظة امر بذبح ابنه فی المنام ثم صرفه الله تعالی عن
ذبحه وفداه **حدیث** فیه ابهام قال امیر المؤمنین ع فی دعائه علی

القاعدين عن نصرته من جنده اللهم ابدلني بهم خيرا منهم وابدلهم بي شرا
مني وفيه سؤالان احدهما انه عم لم يكن شريرا فكيف سال الله سبحانه ان يبدلهم
به شرا منه عم وثانيهما ان الشرير ليس هو الله سبحانه فكيف سال التبديل بالشر
والجواب اما عن الاول فبان العرب قد تصف الانسان بما يعتقد في نفسه
وان كان اعتقاده لذلك باطلا وكذا يذكر نفسه بما هو على خلاف لاعتقاد
المخاطب فيه ذلك والمقالات مطابق في القران وفي اشعار العرب قال الله عز وجل
ذق انك انت العزيز الكريم مع انه لم يكن كذلك وقال حكاية عن موسى عم فيما
خاطب به السامري انظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا ولم يرد الاله
في الحقيقة الذي هو الله عز وجل وانما اراد الصنم في اعتقاده وقال
حسان بن ثابت يرد على ابي سفيان فيما هجا به النبي صم اتهجوه ولست له بند
فشركما لخيركما الفداء ولم يكن النبي صم شرا ولم يكن من ذلك القبيل قط لم يتعاهد ذلك
حيث نزلا ام شجرة الزقوم هكذا المراد هيهنا والمعنى ابدلني شرا باعتقادهم فابدلهم
بي شرا مني واما عن الثاني فبانه لم يسال الله سبحانه ان يفعل التبديل
بان يخلق اشرارا وانما سال التخلية بين الاشرار وبين خلقه وتلك عقوبة لهم
وامتحانا ويمكن الجواب بوجوه اخر لا يتم ليس هيهنا محل ذكرها
شعر فيه ابهام رقمنا عالج القوافي رجال سنة القوافي فلتوي
وتلين طاوعتهم عين وعين وعصتهم نون ونون ونون و
قال ابن الحاجب في حل هذا الشعر على ما نقل عنه ابن خلكان ان المعنى عن لكم
يلي ديدنه وجوه طاوعت نهر المدي وهي عين وو وواة والحوت
والدواة نونان عصتهم وامرها مستبين بعد انكه خلاصه معنى دو شعر
الغلانست كه بسيار باشيد كه جميلى از مردمان كه شعرا هستند نص صدد

معالجه قوافي شعر باشند در قوافي يعني در درست بودن ووفا بيكديكر نمودن
قوافي وصحيح بودن پس قوافي هم بهم بپچيده ميشود و نرم ميشود از براي صحيح شدن
و قبول معالجه واز جمله چيزهايي كه در وصف هند انست كه ممكنست كه سه عين اطاعت
ايشان نمايد در قبول قافيه بودن ميكنند يعني سه عين قافيه بيكديكر شوند و ممكن كه سه
نون ايشان عصيان كنند يعني نتوانند شد كه قافيه يكديكر واقع شوند واظهار در
همان شعر ثانيست وخلاصه معنى دو شعر ابن حاجب كه جواب دو شعر اولست و بيان
سه عين مطيع و سه نون عاصي ميكند انست كه عد ويد و ود صاحب حرو في هستند
كه ان حروف در روي يعني قافيه اطاعت ميكنند وان حروف عينهاي ايشانست
يعني عين الفعل ايشان كه حال باشد كه اصل اينها عدو ويدي وودا ست وبعد
از حذف لام الفعل عين الفعل اينها بيك قافيه واقع ميشوند هم در حالت رفعي
وهم در حالت نصبي وهم در حالت جري ودوات وحوت ولفظ نون سه نوني
هستند كه عصيان ميكنند شعرا را در قافيه واقع شدن اما نون بودن لفظ
نون وحوت ظاهر است واما نون بودن دوات پس بنابر انست كه بعضي از
مفسرين مانند قاضي بيضاوي وغيرا ن نون در قول خدا تعالى ن والقلم را
بدوات تفسير كرده اند واما در يكقافيه واقع نشدن اينها ظاهر است واز اينها
معلوم شد كه شاعر اول از عين عين الفعل را اراده كرده واز نون لفظ
نون را وايضا ملقى نون باشد خواسته حديث قال علي عم من لم يقل اني
رابع الخلفاء الاربعة فلعنة الله عليه المراد بالخلفاء الثلثة الذين يكون عم
رابعهم هو ادم وداود وهرون فانهم هم الذين نطق القران الكريم بكونهم
خليفة فانه سبحانه قال في حق ادم واذ قال ربك للملئكة اني جاعل في الارض
خليفة وقال في حق داود يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين

الناس بالحق وقال في حق هرون واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي فعلي
رابع منهم الخلفاء حديث قال علي عم لا تصلوا ولا تزكوا فان المصلي والمزكي هما
في النار لا تصلوا من التصلية قال الجوهري صليت اللحم وغيره اصليه صليا مثل
رميته رميا اذا شويته وفي ايضا صليت الرجل نارا اذا ادخلته النار وقال
ايضا صلي فلان النار بالكسر يصلي صليا احترق فالمعنى لا تصلوا اي لا تعذبوا
في النار احدا قال النبي صم لا تعذب بالنار الا رب النار ولا تزكوا من التزكية
اي لا تزكوا انفسكم ولا تجعلوها خالية عن الخطا قال الله عز وجل فلا تزكوا
انفسهم بل الله يزكي من يشاء حديث روي عن النبي صم انه قال ما نبيا الا
من هم او عصى الا يحيى بن زكريا فانه ما هم ولا عصى وفيه سؤال وهو انه اذا
صح ذلك فيكون يحيى خير الانبيا والجواب اولا انه قال الشيخ المفيد في جواب السائل
العكبرية ان هذا الخبر غير ثابت عن النبي صم وثانيا انه لو ثبت هذا لما وجب ان
يكون يحيى افضل الانبيا اذ المراد بالهم والعصيان اما صغاير مغفورة كما
ذهب اليه اهل العدل او ترك الاولى كما يقول الشيعة وعلى التقديرين
يمكن ان يكون من هم او عصى من بين يحيى افضل ممن لم يهم ولم يعص ويكون
طاعاته وعباداته اكثر واعماله اشق واكثر صلاحا للخلق وانفع لهم واعظم
انا نقول ان يحيى لشهادته في صغر سنه لم يهم ولم يعص ولم يحصل منه اصلح
من ساير الانبيا ايضا من الطاعات والاعمال الشاقة وساير الانبيا هموا او
عصوا ولكن عملوا اعمالا شاقة وهمهم وعصيانهم ايضا لم يكن كبيرة فلا يلزم من
ذلك كون يحيى افضل من ساير الانبيا حديث روي عن النبي صم انه قال من
سمت العاطس امن من الشوص واللوص والعلوص اقول الشوص وضع
الضرس واللوص وجع الاذن والعلوص التخمة قاله المطرزي وقال الثعالبي

العلوص الوجع من التخمة وقال الجوهري العلوص وجع البطن قال والشوص ريح تعقد
في الاضلاع فائدة النساء يشتهين الجماع في الشتاء اكثر من الصيف والرجال
بالعكس والسر في ذلك ان الحرارة الطبيعية تقوى في الشتا وتحتبس في البواطن لان
مسام الجلد يتكاثف في الشتاء فيهرب الحرارة الى عمق البدن من البرد الذي عن
الخارج وفي الصيف لتخلخل مسام الجلد تنبسط الحرارة الغريزية الى الحرارة التي
هي خارج البدن ومن خلفها ويبقى عمق البدن باردا ويكون ظاهره حارة ولما كان
اعضاء التناسل التي هي محل الشهوة من الرجال ظاهرة فتحمى في الصيف وتكون
موجبة لهيجان الشهوة فتحرك للجماع في الصيف وفي الشتاء يبرد ويفتر واما اعضاء
التناسل من النساء باطنية فاذا غارت الحرارة الغريزية حركتهن للجماع في الشتاء
وفي الصيف يضعف ويقل فائدة بدانكه عرب هر شب از ماه را باسمي نامي
عليحده كذارده اند اول ودوم وسيم را غرر ميكويند وچهارم وپنجم وششم را
نفل وهفتم وهشتم ونهم را تسع ودهم ويازدهم ودوازدهم را عشر وسيزدهم
وچهاردهم وپانزدهم را بيض وشانزدهم وهفدهم وهيجدهم را درع ونوزدهم
وبيستم وبيست ويكم را ظلم وبيست ودوم وبيست وسيم وبيست وچهارم را حنادس
وبيست وپنجم وبيست وششم وبيست وهفتم را دادي وبيست وهشتم وبيست ونهم
وسيام را محاق وشاعر مجموع را در اين شعر جمع نموده زمانهاي عرب هر سه شب
بيك نام است ز اختيار شنو اي بضبط ان مشتاق غرر نفل تسع است و عشر
چو بيض ودرع ظلم حنادس وچه بكردادي است محاق حديث روي
ان النبي صم نهى عن قيل وقال اعلم ان المراد انه صم نهى عن فضول الكلام والتحدث
بما لا يفيد مما قاله الناس والحاصل انه صم نهى عن تضييع الوقت والقول بانه
قيل كذا وفلان قال كذا كما هو الشايع بين الناس هما قولان محكيان ومبنيان

فعلان فانه الاعراب على اخرهما واجريا مجرى الاسماء فكانهما صارا
علما لفضول الكلام شعر عربي شهدت بان الله ليس بخالق و
ان رسول الله ليس من البشر وان عليا ليس بابن عمر ومن شك في
هذا المقال فقد كفر خالق در اينجا از نباء خلق است كه بمعنى جامهاي
كهنه پوسيده است يعني شهادت دادم بانكه خدا كهنه و پوسيده نيست و مراد
از رسول الله در اينجا جبرئيل است و عمر در قوله بابن عمر بكسر ميم مخففه
بمعنى محيص و كمراه يعني علي ابن مجيص وكمراه نيست وتتمه معنى شعر واضح است
كلام فيه ايهام من فضل عليا على عمر فقد كفر بدانكه ان شخص
كه علي را تفضيل بر عمر ميدهد وميكويد علي افضل است از عمر اين قول دلالت
بر ثبوت فضيلت في الجمله ميكند از براي عمر واثبات فضيلت هر قدر كه باشد
از براي عمر منافي ايمانست وازاينجا معلوم ميشود معني حديثي كه اهل سنت
نسبت بحضرت امير ميدهند كه فرموده من فضلني على ابي بكر جلدته حد المفتري
شعر فيه اشكال لقد رايت عصفورا عجيبا في محلتكم شيخا وجارية
في بطن عصفور وجاء معصوز اصل ماضي بمعنى قطع وريه مفعوله والباقي
ظاهر فائده مردي در اول روز زني نكاح كرد بعنوان حرام وچون
افتاب بلند شد بر او حلال شد ودر وقت ظهر بر او حرام شد وچون عصر
شد حلال شد ونزد غروب افتاب حرام ودر وقت عشا حلال شد و
در نصف شب حرام شد وبعد از صبح حلال شد وچون روز بلند شد حرام
شد وبعد از ظهر حلال كشت اين فرض چكونه ميشود جواب اين كنيزيست
كه صاحبش راضي نبود كه كسي او را ببيند شخصي در اول روز او را بجبر از دست
وچون روز بلند شد او را خريد ودر وقت ظهر او را ازاد كرد اند ودر

او را بنكاح خود در اورد وجماع كرد ونزد غروب او را ظهار كرد ودر
وقت عشا كفارة او را داد ودر نصف شب او را يكطلاق داده است و
بعد از صبح رجوع كرد وچون روز بلند شد باز طلاق كفت وبعد از ظهر
رجوع كرد سؤالات الاول ما فعل امر ما بني الحذف سوي حركة
تبقى على اللسان والثانية في اي قول يا هاة الملة حركة قامت مقام الجملة
والجواب عنهما انه ايكل في الامرين واي الواقع بعد امر اخر فتنقل
حركة الهمزة اليه ثم تحذف على قياس تخفيف الهمزة بالنقل حديث روي
عن امير المومنين انه قال من اكل البغض وتقذف الوغمر واستعمل الخشبين
امن الشوصة واللوص والعلوص قال في قوت العين البغض ما يبقى من
الغذاء في خلوص الاسنان والوغمر ما ينتشر من الطعام حيال الخوان
والمراد بالخشبين السواك والخلال واما معنى الشوصة واللوص والعلوص
فقد سبق انفا ولا يخفى ان الظاهر من الاخبار وضع القلب الكلية بين قوله كل
وقذف فان الاخبار تدل على اكل ما ينتثر من الخوان بخلاف ما في خلال الاسنان
سؤال شخصي داخل خانه شد كه دو انبار زني بنماز ميكردند وزني ديگر روزه
داشت وزني ديگر با شوهر خود در خلوت بود پس چون زنها او را ديدند نماز
وروزه ان دو باطل شد وتيمم بر شوهرش حرام كشت تصوير اين فرض چيست
جواب ان شخص كه داخل شد شوهر ان زن شوهر دار بود وبسبب انكه خبر
مركش باو رسيده بود شوهر كرده بود وان دو زن ديگر قضاء نماز وروزه
او را ميكردند پس بمجرد رسيدن ان شخص نماز وروزه ان دو باطل ميشود
وان زن نكاحش بر شوهرش حرام ميشود شعر عربي ومهفهف الاطراف
قلت له انتسب فاجاب ما قتل المحب حرام الواو بمعنى رب والمهفهف

بمعنى التليين والمراد بالاطراف الاعضاء الظاهرة والمراد بالانتساب بيان النسبة
والمعنى ان رب ملين الاعضاء اي لطيفة الاعضاء وذلك عبارة يعبر عن المعشوق
لها قلت له بين نسبك حتى اعرفك فاجاب بان قتل المحب ليس بحرام والاشكال
انما هو في الجواب حيث انه لا مدخل له في هذا السؤال ظاهرا ودفع الاشكال
ان بني تميم يرفعون خبر ما النافية والحجازيين ينصبونه والمجيب هنا رفع
خبر ما وهو قوله حرام حتى يظهر منه نسبه وكونه من قبيلة بني تميم فكانه اجاب
باني تميمي في زيارة مولانا ابي عبد الله الحسين ع السلام عليك يا ثار
الله وابن ثاره والوتر الموتور اعلم ان المضبوط في كتب الدعاء ثار بغير همز
والذي يظهر من كتب اللغة انه مهموز ولعله خفف في الاستعمال ثم ان الثار
الدم وطلب الدم والمراد هنا هو الاخير وقوله ثار الله يحتمل معنيين احدهما
انك الذي يطلب الله بدمه من اعدائه ويحتمل حينئذ ان يكون مضافا للثار اي اهل ثار
الله ويكون اضافة الثار الى الله بمعنى من اي انك اهل طلب الدم من الله
اي طلب الدم الذي يكون من الطلب ناشيا منه سبحانه وانت اهل لذلك الطلب الناشي
منه وثانيهما انك طالب الدم بامر الله او في سبيل الله ويحتمل تقدير الاهل ويكون
اضافة الثار اما بمعنى في اي انك اهل طلب الدم اي دم الشهداء في الله
او في سبيله حين الرجعة او يكون بتقدير مضاف اخر اي انك اهل الثار بامر
الله في الرجعة واما قوله والوتر فهو منصوب بتبعية الجزء الاول من المنادي
المضاف وهو بمعنى الفرد المتفرد في الكمال من نوع البشر في عصره الشريف و
الموتور الذي قتل له قتيل فلم يدرك بدمه تقول منه وتره يتره وترا وترة وكذلك
وتره حقه اي نقصه ذكره الجوهري وقال الجزري فيه من فاتته صلوة العصر فكانما
وتر اهله وماله اي نقص يقال وترته اي نقصته فكانك جعلته وترا بعد ان
كان كثيرا ويمكن ان يكون الموتور تاكيدا للوتر كقوله تعم حجرا محجورا وهم بر بارد

ما نسب الى النبي صلى الله عليه وآله من ساوت عشراته احاده فليس مني المراد بالعشرات
الحسنات وبالاحاد السيئات والتعبير عن الحسنات بالعشرات وعن السيئات
بالاحاد لان في ازاء كل حسنة عشرة حسنات وفي ازاء كل سيئة ليس الا سيئة
واحدة كما قال الله جل اسمه من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى
الا مثلها والحاصل انه ليس مني احد الا من رجح حسناته على سيئاته هذا وقد ورد
هذا الخبر في كتاب معاني الاخبار للصدوق مفسرا الى علي بن الحسين هكذا حدثنا
سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي
عبد الله ع قال كان علي بن الحسين ع يقول ويل لمن غلبت احاده اعشاره فقلت
له وكيف هذا فقال اما سمعت الله عز وجل يقول من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن
جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها فالحسنة الواحدة اذا عملها كتبت له عشرا والسيئة
الواحدة اذا عملها كتبت له واحدة فنعوذ بالله ممن يركب في يوم واحد عشر سيئات
ولا يكون له حسنة واحدة فيغلب سيئاته حسناته عبارة مشكلة نقدت خشبة
في بغيبغة فبرغت بغيبغه فقذفت في جب والمعنى ادخلت خلالا في اللحم
الباقي بين الاسنان فخرجتها وطرحتها في فيّ حديث روى الصدوق في
كتاب معاني الاخبار عن علي بن غراب قال حدثني خير الجعافر جعفر ابن محمد عن
ابيه عن ابائه عن علي ابن ابي طالب ع قال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة والمنتمصة
والواشرة والمتوشرة والواصلة والمتوصلة والواشمة والمتوشمة النامصة التي
تنتف الشعر من الوجه والمنتمصة التي تفعل ذلك بها والواشرة التي تنشر اسنان
المراة وتفلجها وتحددها والمتوشرة التي تفعل ذلك بها والمراد بالواصلة التي
توصل شعر المراة بشعر اخر والمتوصلة التي تفعل ذلك بها والواشمة التي تشم
وشما في يد المراة او في شيء من بدنها وهو تغرز يديها او ظهر كفها او شيئا

من بدنها بابرة حتى يوشم ثم يحشى بالكحل او بالنورة فيخضر والمتوشمة التي يفعل ذلك بها ونقل الصدوق حديثا اخر يدل على معنى اخر للواصلة والمتوصلة وهو انه روى عن ابراهيم بن زياد الكرخي قال سمعت اباعبد الله عم يقول لعن رسول الله صم الواصلة والمتوصلة يعني الزانية والقوادة **فائدة** يسمى الحسن والحسين عليهما السلام بشبر وشبير بفتح الشين المعجمة وهما اسمان لولدي هرون فسمي الحسن والحسين عم بهما كما رواه الصدوق في معاني الاخبار عن جابر قال لما حملت فاطمة بالحسن فولدت وقد كان النبي صم امرهم ان يلفوه في خرقة بيضاء فلفوه في صفراء وقالت فاطمة عم يا علي سمه فقال ما كنت لاسبق باسمه رسول الله وجاء النبي صم فاخذه وقبله وادخل لسانه في فيه فجعل الحسن ع يمصه ثم قال لهم رسول الله صم الم اتقدم اليكم ان تلفوه في خرقة بيضاء فدعا بخرقة بيضاء فلفه فيها ورمى بالصفراء واذن في اذنه اليمنى واقام في اليسرى ثم قال لعلي عم ما سميته فقال ما كنت لاسبقك باسمه فاوحى الله عز وجل الى جبرئيل انه قد هبط الى محمد ابن فاهبط اليه فاقراه السلم وهنه مني ومنك وقل له ان عليا منك بمنزلة هرون من موسى فسمه باسم ابن هرون قال وما كان اسمه قال شبر قال لساني عربي قال سمه الحسن فسماه الحسن فلما ولدت الحسين عم جاء اليهم النبي صم ففعل به كما فعل بالحسن عم وهبط جبرئيل على النبي صم فقال ان الله جل ذكره يقرء بك السلم ويقول لك ان عليا منك بمنزلة هرون من موسى فسمه باسم ابن هرون قال وما كان اسمه قال شبير قال له اني عربي قال سمه الحسين فسماه الحسين ولا يخفى انه يظهر من ذلك انهما اسمان عبريان ثم ان الاول منهما بتشديد الباء المفتوحة على وزن بقم وثانيهما بكسر الباء المشددة بعدها الياء المثناة الساكنة على وزن قمر

حديث في معاني الاخبار للصدوق عن ابي بصير قال سالته عما روي عن النبي صم انه قال ان ولد الزنا شر الثلثة ما معناه قال عنى به الاوسط انه شر ممن تقدمه وممن تلاه اقول يمكن ان يكون مراده ع والله اعلم ممن تقدمه ابويه وممن تلاه اولاده فهو الاوسط اي واسطة بين ابويه واولاده وكونه شرا من ابويه لانه ما صدر عنهما ولا معصية يقبل التوبة ويظهر ان منها باجراء الحد عليهما ولو لم يتوبا ولم يحدا لا نبيا فان لاجل هذه المعصية الا عقابها فلا ولد الزنا فان كونه كذلك مما لا علاج له اصلا ويترتب عليه خباثة باطنية توجب صدور انواع المعاصي عنه بل ربما يودي الى الارتداد واما كونه شرا من اولاده فظاهر فلان اولاده وان كانوا اولاد الزنا ايضا ولكنهم ليسوا اولاد حقيقة بل بواسطة ابيهم بخلاف ابيهم فانه ولد الزنا حقيقة فما يترتب على كونهم كذلك من المفاسد اقل مما يترتب على كونه كذلك ويمكن ان يراد من ولد الزنا ثاني الخلفاء اي هو شر من الاول والثالث لكون جميع المفاسد مترتبا على عمله **حديث** روي عن النبي صم انه قال انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى وحل هذا الخبر يعلم مما رواه الصدوق في معاني الاخبار عن ابان بن عثمان عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عم قال ان اعرابيا اتى رسول الله صم فخرج اليه في رداء ممشق فقال يا محمد لقد خرجت الي كانك فتى فقال نعم يا اعرابي انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى فقال يا محمد اما انت الفتى فنعم وكيف ابن الفتى واخو الفتى فقال اما سمعت قول الله عز وجل قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم فانا ابن ابراهيم واما اخو الفتى فان مناديا ينادي في السماء يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي فعلي اخي وانا اخوه **حديث** روى الصدوق في معاني الاخبار عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر ع انه قال ثلثة من عمل الجاهلية الفخر بالانساب والطعن في

الاحساب والاستسقاء بالانواء الانواء جمع نوء وهو الانتقال بالابطاء والمراد بالانواء ههنا ثمانية وعشرون نجما معروفة المطالع في ازمنة السنة كلها من الصيف والشتاء والربيع والخريف يسمى بمنازل القمر واسمائها هكذا شرطين بطين ثريا دبران هقعه هنعه دراع نثره طرفه جبهة زبره صرفه عوا سماك غفر زبانا اكليل قلب شوله نعايم بلده ذابح بلع سعود اخبيه مقدم موخر رشا يسقط من هذه الكواكب في كل ثلث عشر ليلة نجم في المغرب مع طلوع الفجر ويطلع اخر يقابله في المشرق من ساعته وبعد انقضاء سقوط هذه الثمانية والعشرين وطلوعها ينقضي السنة ثم يرجع الامر الى النجم الاول مع استيناف السنة المتصلة وسميت هذه النجوم بالانواء لانه اذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق بالطلوع وذلك النهوض هو النوء فسمي النجم به وكانت العرب في الجاهلية اذا سقط منها نجم وطلع اخر قالوا لا بد ان يكون عند ذلك رياح ومطر فينسبون كل غيث يكون عند ذلك الى ذلك النجم الذي يسقط حينئذ فيقولون امطرنا نوء الثريا والدبران والسماك وما كان من هذه النجوم **حديث** روى الصدوق في الكتاب المذكور باسناده عن عايشة قالت كنت عند النبي صم فاقبل علي بن ابي طالب ع فقال هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله الست سيد العرب قال انا سيد ولد ادم وعلي سيد العرب قلت وما السيد قال من افترضت طاعته كما افترضت طاعتي ولا يخفى ان مفهوم الحديث ان عليا ليس سيد غير العرب مع انه ليس بصحيح وكذا ينافي قول النبي صم يوم الغدير الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه ويمكن حله بان يقال ان الاشكال انما هو اذا لم يكن السيد بمعنى مفترض الطاعة بل كان بمعنى الاشرف وامثاله فان عليا ع اشرف اولاد ادم بعد النبي صم واما بعد تفسيره بمفترض الطاعة

فلا اشكال اذ لا يجتمع في عصر واحد نبيان او امامان او نبي وامام مفترضا الطاعة الا اذا نصب النبي او الامام نائبا خاصا فيكون طاعته مفترضة على كل من نصبه عليه كافتراض طاعة المنوب عنه واذا عرفت ذلك فنقول ان قوله ع هذا سيد العرب مخصوص بوقت الخطاب فان وقت الخطاب ما كان علي مفترض الطاعة الا على من نصبه النبي عليه ولم ينصبه على غير العرب لعدم فتوحهم الا بعد ولكنه نصبه على العرب اي جعله نائبا عن نفسه في كثير من الاوقات كالغزوات والحروب وساير الاوقات واما النبي فكان مفترض الطاعة على جميع ولد ادم اي يجب عليهم اطاعته في فتوحهم دينه واطاعتهم اياه في اوامره ونواهيه واما قوله صم الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه فهو نصب له بعد موته فانه صدر عنه صم بعد اياب عن حجة الوداع **حديث** روى الصدوق في الكتاب المذكور عن رسول الله صم انه قال من صام يوما تطوعا فلو اعطي ملاء الارض ذهبا ما وفي اجره دون يوم الحساب يعني انه لو اعطي ملاء الارض ذهبا ما وفي ذلك بتقدير اجر الصوم فان اجر كل عمل انما هو عشر امثاله ولا يقدر ثواب الصوم حتى يقال كل فعشرة امثال ثواب اعطاء ملاء الارض لا يفي بتقدير ثواب الصوم حتى يقال انه ثواب كثواب من اعطى هذا القدر من الذهب بل ثوابه لا يعلم الا في يوم الحساب وهذا موافق لما روي عنه صم انه قال قال الله عز وجل اعمال بني ادم بعشرة اضعافها الى سبعمائة ضعف الا الصبر فانه لي وانا اجزي به فثواب الصبر مخزون في علم الله عز وجل والصبر الصوم **في الزيارة** الجامعة الكبيرة وحجج الله على اهل الدنيا والاخرة والاولى نفى عن ذكر الاخر فما فائدة ذكرهما معا وتوجيهه يمكن بوجوه الاول ان قوله ع والاولى تاكيد للدنيا الثاني ان المراد بالاخرة اهل الملة الاخرة اي امة النبي صم وبالاولى اهل

وفي الصدوق كذا كما طبعنا في الدنيا ما لا اولى

الملة الاولى اي الامم السابقة والمعنى انهم ع غالبون على جميع الامم في جميع
الامور وتقديم الملة الاخرة على الاخرى لاجل اشرافهم وظهور كونهم ع حججا عليهم
والثالث ان المراد باهل الدنيا الاحياء وباهل الاخرة الذين خرجوا من هذه
الدار وباهل الدار الاولى الموجودون في عالم الذر وتقديم اهل الدنيا والاخرة
على اهل عالم الذر لكونهما اشد ظهورا ولاظهرية كونهم ع حججا عليهما ثم ان
في بعض الاخبار ايماء الى كونهم حجة على اهل عالم الذر والرابع ان يراد باهل
الدنيا الذين يطلبون الدنيا وهم عن الاخرة غافلون وباهل الاخرة هم الذين
يعملون لاجل الثواب والحذر عن العقاب فيكون عباداتهم لاجل الوصول الى
مستلذات عالم الاخرة من الحور والقصور والغلمان وباهل الاولى اي اهل الله
الاولى هم الذين لا يقصدون من اعمالهم الا وجه الله سبحانه وليس اعمالهم اعمال
الاجراء وقد ورد في بعض الاخبار تقسيم الناس الى هذه الاقسام الثلثة الخامس
من اهل الدنيا الموجودون في هذا العالم الحسي من الناس وغيرهم من غير
ملاحظة كونهم في هذا العالم بل اعم من ان يكونوا في الدنيا وان تخلوا الى العقبى
ومن اهل الاخرة الذين اوجدهم الله سبحانه في عالم الاخرة ولم يوجدوا
في هذا العالم المشاهد من الحور والغلمان وملائكة الجنان وخزنة النيران
وغيرهم ومن اهل الاولى الذين اوجدهم الله سبحانه لا في هذا العالم الحسي
المادي ولا في عالم الاخرة بل اوجدهم في عالم الملكوت من المجردات من النفوس
والعقول وتانيث الاولى ح بتقدير الدار فكنى عن عالمهم بالدار والسادس
ان يراد باهل الدار الاولى الموجودون في اوايل القوس النزولي وباهل
الدار الاخرة الموجودون في اواخر القوس الصعودي وهذا التوجيه قريب
من سابقه حديث روى الصدوق في معاني الاخبار عن قنبر مولى علي ع

قال دخلت مع علي بن ابي طالب ع على عثمان بن عفان فاحب الخلوة فاومى
الى علي ع بالتنحي فتنحيت غير بعيد فجعل عثمان يعاتب عليا وعلي ع يطرق
فاقبل عليه عثمان فقال ما لك لا تقول فقال ان قلت لم اقل الا ما تكره وليس
لك عندي الا ما تحب وفيه اشكال وهو ان الظاهر منافاة قوله ع وليس لك
لقوله ع ان قلت لم اقل الخ وتوجيهه ان معنى قوله ع اولا ان قلت انه ان قلت
جوابك لم اقل الا الحق وانت كاره له فان قلت اعتذرت عليك بمثل ما اعتذرت
به علي ولكني لا اقول جوابا لانه ليس لك عندي الا ما تحب اي لا اريد ان افعل
شيئا الا فعلا تحبه فلا اجيبك لانه الذي تحب والحاصل ان عدم جوابي لك
لانه ان اجبت ما اقول الا ما تكره ولكني ما اريد ان افعل شيئا تكره فلا اجيب
وان كنت غالبا حديث روي عن الصادق ع انه قال ان ايام زائري الحسين ع
لا تعد من اجالهم وفي رواية اخرى هكذا لا تعد ايام زيارته جائيا وراجعا من
عمره ويمكن توجيهه بوجوه احدها انه لا يحتسب عليه ما انتفع به فيها من رزقه المقدر
له ولا تكتب عليه الذنوب في تلك المدة فكانها ليست من عمره لعدم تلوثه بالذنوب
فيصير الكلام مجازا ويدل عليه الاحاديث المروية الدالة بصريحها على انه لا يكتب
عليه الذنوب في تلك المدة وثانيها ان الله سبحانه يزيد في عمر زائري الحسين بقدر
ايام زيارته فيكون هذا الزائد غير العمر المقدر له والاجل المكتوب عليه ويوافق ذلك
روايات كثيرة كما روي في التهذيب عن ابي جعفر ع قال مروا شيعتنا بزيارة الحسين ع
فان اتيانه تزيد في الرزق ويمد في العمر ويدفع مصارع السوء الحديث الى غير ذلك
من الاخبار وثالثها ان يراد من قوله ع من اجالهم اجال موتهم اي لا يعد من الاوقات
التي اجل فيها موتهم فيكون المعنى ان ايام زيارته لا يكون وقتا للموت زائره فيه
فلا يموت فيه بل ان كان بقي من عمر الزائر يوم او ساعة او لم يبق منه شيء ويوافق

للزيارة يزيد عمره بحيث تذهب الى الزيارة ويزوره ويرجع الى منزله ثم يموت اذا استوفى
بقية عمره وهذا التوجيه انسب بالرواية الاولى والفرق بينه وبين سابقه ظاهر فان
سابقه يستلزم زيادة عمر الزائر بعدد ايام الزيارة واما لو لم يكن اجله قريبا ولم يكن
موافقا لايام الزيارة فلا يزيد في عمره ورابعها انه لا يحاسب بهذه الايام في يوم
القيمة عند محاسبة ايام العمر والسوال عن مصرفها وما اتلف عمره فيها فيقع ههنا الكلام
وهو انه يلزم على التوجيهين الاوسطين الثاني والثالث ان لا يموت احد من زوار الحسين
ع في طريق الزيارة ذهابا ولا عودا ولا في مشهده ومعلوم ان ذلك خلاف الواقع
المشاهد ودفعه من وجوه الاول ان كان اسباب زيادة العمر كثيرة جدا كالزيارة
والحج والصدقة وصلة الرحم وغير ذلك مما اشتملت عليه احاديث وعقاب الاعمال
وغيره وح نقول لعل سبب زيادة العمر وطوله يعارضه في بعض الافراد سبب قصر العمر
ونقصه ويكون مساويا او اقوى فلا يترتب اثر على السبب والثاني ان شروط القبول
كثيرة وموانعه كثيرة فلعل من مات من الزائرين قبل العود لم يقبل منه والثالث ان
ثواب الزيارة كثيرة فمنها ازدياد العمر ومنها زيادة الرزق ومنها دفع مصارع السوء
الى غير ذلك ولا يلزم ان يحصل الجميع لجميع الزائرين وان كانت الرواية عامة بل يمكن
ان يكون لكل فرد من افراد الزائرين نوع من الثواب الموعود به او نوعان فصاعدا
بحسب ما اقتضته الحكمة الالهية والمقتضيات الخارجية فلعل من مات في الطريق
يكون استحق نوعا اخر من الثواب غير زيادة العمر على حسب اقتضاء العامل المصلحة
ودفعه بعضهم بوجهين اخرين احدهما ان يكون طول العمر وزيادته بقدر الذهاب
والعود كليا حاصلا لكل احد ويكون على قسمين حاصل قبل الموت وحاصل بعده
في الرجعة بعد ان يحشر هذا الزائر الى الدنيا وقت الرجعة وثانيهما انه يحتمل ان يكون
ذلك مخصوصا بالاجل الموقوف الذي يحتمل الزيادة والنقصان باذن الله سبحانه

دون الاجل المحتوم الذي لا يحتملهما فلعل الذي يموت قبل الرجوع من الزيارة كان اجله
محتوما لا يحتمل الزيادة حديث روي ان شهر رمضان لا ينقص ابدا واشكال هذا
الحديث ظاهر لمخالفته لظاهر القران والاحاديث المتواترة واجماع الامامية وتوجيهه
ممكن بوجوه الاول الحمل على التقية فانه قال الشيخ في التهذيب ان القول بان شهر
رمضان لا ينقص ابدا قول جماعة من الغلاة والعامة انتهى فظهر ان جماعة من العامة
يذهبون الى العدد فيمكن حمل حديثه على التقية وان كان مذهب قليل من العامة
لكن قد يقتضي الحكمة والمصلحة التقية في مثله ويجوز ارادة اخفاء المذهب وكان
القائل به مشهورا في ذلك الوقت او كان هو الحاضر في ذلك المجلس او هو السائل
والثاني ان يجعل قوله ابدا قيدا للكلام ويق ان النفي راجع اليه هذا
الحكم غير مخصوص بشهر رمضان فلا وجه لتخصيصه بالذكر ولو اراده لهذا الحكم قلنا
ان له سببا اوجب التخصيص قد وردت به الروايات وهو ان قوما كذبوا على
النبي ص وزعموا ان النبي صلعم في شهر رمضان كان النقصان فيه اكثر من التمام
وان اكثر ما يكون شهر رمضان على النقصان ثم تابعهم المخالفون فادعوا انه لم يتم
الا تماما ولا يكون صيامه ابدا الا على التمام فاقتضت الحال الرد على المفترين
الثالث ان يحمل على الغالب والرابع ان يحمل على حالة الاشتباه وحصول المانع
من الروية في اخر الشهر فانه يجب الحكم بالتمام وحاصله انه لا ينقص ابدا مع عدم
الروية والخامس ان يبقى على ظاهره ويق انه لا يكون شهر من الشهور ناقصا
في الواقع ونفس الامر وان كان بحسب الروية تسعة وعشرين ولكنه يكون اخر
شعبان اول شهر رمضان في نفس الامر مع الامكان ولو لم يمكن فينتقل الكلام
الى شهر رجب وصورة عدم الامكان ونقص شهر رمضان نادرة جدا ومع ذلك
لا يجب القضاء ولا يجب العمل الا بالروية لانا مكلفون بذلك لا بنفس الامر فلو

المراد بمثل ذلك الخبر الاعتقاد وباخبار الرؤية العمل والسادس ان يكون المراد بخبر
انه لا ينقص فضله وشرفه ابدا بالنسبة الى غيره من الشهور كما ان شعبان لا ينقص
بالنسبة اليه وان كان شهر رمضان تسعة وعشرين وشعبان ثلثين بحسب الرؤية
والسابع ان يكون المراد انه لا يجوز اطلاق لفظ النقصان على هذا الشهر الشريف
لانه يحتمل للذم بل غالب الاستعمال ظاهر فيه ويؤيده ما ورد انه لا يجوز ان يقال رمضان
بغير شهر لانه من اسماء الله فلا ينبغي ان يقال جاء رمضان وذهب رمضان ونظير
ذلك والثامن ان يكون المراد انه لا ينقص صوم المفروض فيه ابدا سواء كان بحسب
الرؤية تاما ام لا بمعنى ان الصوم الواقع فيه مجزو ولا يجب قضاء يوم منه ان اتفق تسعا
وعشرين كما ذهب اليه اصحاب العدد فيدل على بطلان قولهم والتاسع ان يكون النا
محمولا على الزمان الطويل كما حملوا عليه ما تمسك به اليهود من قول موسى ع على ما زعموا
تمسكوا بالسبت ابدا وكذا بعض ايات الوعيد على بعض الحالات وحاصل المعنى انه لا يكون
اكثر الاوقات ناقصا كما قاله بعض العامة وورد به الخبر عنهم يعني ان نقصه غير غالب
على تمامه والفرق بين هذا وبين الثالث ظاهر اما لفظا فلان رجوع النفي
الى المقيد يخالف رجوعه الى القيد والمقيد واما معنى فلان نفي غلبة النقصان
غير اثبات غلبة التمام والعاشر ان يكون المراد ان شهر رمضان لا ينقص ابدا عما
يكون الشهر العربي عليه وهو اما ثلثون او تسعة وعشرون اي لا يكون اقل من تسعة
وعشرين فاذا كان بحسب الرؤية ثمانية وعشرين يوما يجب قضاء يوم منه وحمل
على اول الشهر وهذا مجمع عليه والحادي عشر ان يكون المراد انه لا ينقص فرض صومه
ابدا بمعنى ان كل يوم ثبت كونه منه يجب صومه فيكون اشارة الى عموم الفرض واستغراقه
لجميع الايام التي هي من الشهر الثاني عشر ان يكون المراد انه لا ينقص ابدا بحسب
القضاء او لا تنقص فضيلته ابدا بمعنى انه لا يجزي في قضائه الا عدة ما فات

يوما بدل يوم فلا يظن انه اذا فات كله لسفر او مرض او غيرهما من الاعذار او
عمدا وكان ثلثين يوما انه يجزي صوم تسعة وعشرين يوما قضاء عنه لان الشهر
كثيرا ما يكون تسعة وعشرين حديث مشكل روى الشيخ في التهذيب وغيره
عن علي ع قال ان اول صلوة احدكم الركوع ووجه الاشكال في الحديث ظاهر
ويمكن توجيهه من وجوه الاول ان يكون المراد ان اول فعل وجب في الصلوة
الركوع وقد نقل انه لما نزل اقيموا الصلوة لم يعلموا كيف يصلون فنزل اركعوا
واسجدوا فيكون وجوب الركوع مقدما على وجوب النية والتحريمة والقراءة
والقيام وان كان متاخرا في الفعل اي الاتيان به والثاني ان يكون ان
اول فعل تمتاز صلوة المسلم به عن صلوة غير المسلم هو الركوع فقد نقل انه لم يكن
واجبا في بعض الملل السابقة والشرايع المتقدمة كما نقل الطبرسي في مجمع البيان
ان صلوة اليهود ليس فيها ركوع والثالث ان يكون المراد ان اول فعل من افعال
الذي يمتاز به المصلي عن غيره الركوع لان النية امر قلبي لا يطلع عليه احد وباقي
الافعال المتقدمة على الركوع اعم من ان يكون جزءا من الصلوة والرابع ان
يكون المراد ان اول فعل من افعال الصلوة الذي علم من الشارع الاعتناء
والاهتمام به وترجيحه وتفضيله على غيره والحكم بانه اوجب من سواه هو الركوع و
الخامس ان يكون المراد ان اول فعل اذا اتى به المصلي لجزئيات بما نسبه من الاذان
والاقامة الركوع فكانه اول الصلوة والمسئلة وان كانت خلافية الا انه يقوى توجيه
الحديث باجماعها اليها والسادس ان يكون المراد ان اول فعل يدرك المصلي
فضيلة الجماعة به ويجوز له الدخول فيها الركوع والسابع ان اول فعل ظاهر اذا
تركه المصلي عمدا او سهوا او زاده كذلك بطلت صلوته هو الركوع فكانه هو اول الصلوة
لانه اول الاركان الظاهرية والثامن ان يكون المراد ان اول الصلوة التي اذا

دخل فيها المصلي المتيمم ثم وجد الماء لا ينقطع الصلوة له الركوع وهذه المسئلة ايضا
خلافية والتاسع ان يكون الركوع عبارة عن الخشوع والخضوع والاقبال
بالقلب الى الصلوة والانقياد لله والتسليم والتذلل ومن هذا القبيل قول
الشاعر لا تهين الفقير علك ان تركع يوما والدهر قد رفعه وهذا معنى ركوع
الباطن وهو ركوع القلب وقد اشار اليه بعض المفسرين والمراد ان اول ما
ينبغي ان يحصل الاتيان به قبل الدخول في افعال الصلوة هو خشوع القلب و
التدبر في انه يريد ان يقف بين يدي الجبار ويمتثل امره والعاشر ان
يكون الاول مجازا بمعنى الافضل فان الاول مقدم على غيره تقدما حسيا كما
ان الافضل مقدم على المفضول تقدما معنويا وقد ذكروا لتوجيه الحديث وجوها
اخرى تركنا ذكرها لبعدها حديث مشهور قد روى العامة والخاصة عن
النبي ص انه قال الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وفي ظاهر الحديث اشكال
فان كثيرا من المؤمنين احوالهم في الدنيا في نهاية الاستقامة ظاهرا وباطنا
وكثير من الكفار في ضيق عظيم ومرض وفقر واحتياج ومرض فالدنيا سجن لهم
وجوابه يمكن من وجوه كثيرة احسنها سبعة الاول ان المؤمن وان كان في
الدنيا في نعيم وحسن حال فانه بالنسبة الى حاله في الجنة في سجن وضيق وسوء
حال والكافر وان كان في الدنيا في ضيق وسوء حال فانه بالنسبة الى
حاله في الجنة في سجن وضيق وسوء حال والكافر وان كان في الدنيا
في ضيق وسوء حال فانه بالنسبة الى حاله في النار في جنة ونعيم فيكون الحكم
للدنيا بالنسبة الى الاخرة ومثل هذا التوجيه مروي عن الحسن ع والثاني انه
محمول على الاغلب والثالث ان المؤمن وان كان في نعمة وتنعم فانه في سجن
لانه لكونه مؤمنا عارفا لا ينهمك في اللذات الدنيوية ولا يتنعم فيها بل يكون

قصارى همته على العمل الذي يقربه الى مولاه فيكون في سجن من حيث انه دائما يكون
في ملاحظة العمل بالطاعات واجتناب المحرمات وملاحظة اوقات الطاعات وتحصيل
اليقين وكسب الاخلاق وطلب العلم والاتيان بالواجبات والمندوبات وترك المحرمات
والمكروهات وارتكاب المشاق وغير ذلك بل قد يكون المشقة عليه اكثر منها على من
لا يمكن له التلذذ باللذات الدنيوية فانه ترك اللذات التي لم يحصل لها ولا يمكنه الوصول
اليه بخلاف ذلك فانه يتركها مع وجودها وتمكنه منها وصعوبة ذلك مما لا يخفى
وكذا يشتغل بتزكية النفس التي هي الجهاد الاكبر ومثل ذلك والكافر مطلق من ذلك
الحبس همته مصروفة في قضاء الشهوات بقدر ما يقدر عليه والرابع ان المؤمن و
ان كان متاع الدنيا حاصلا له موجودا عنده فهو لا يلتفت اليه ووجوده عنده
كعدمه همه الخروج من الدنيا والعروج الى مرتبة العليا ولا يريد البقاء في هذه الدار
الا لارتكاب مشقة تقربه الى باريه فصحته وسقمه لا يتفاوتان عنده ليشتغل بالشكر
عند الصحة وتيسر بل بالرضا عند السقم وجود النعم توذيه والتشبه باهل الاخرة
امله وقلبه يطير الى عالم اخر وان كان جسمه في هذا العالم مشتاق الى حضرة
الوجود يصبح الليالي بالبكاء والحنين ويمسي الايام بالصوم وعبادة رب
العالمين شوقا الى الخروج من الدنيا كشوق المسجون الى الخروج من
السجن والخامس ان السجن من شانه الضيق والجنة من شانها السعة والدنيا
ضيقة بالنسبة الى منزل كل مؤمن في الجنة واسعة بالنسبة الى منزل كل كافر في
النار والسادس ان من كان في السجن فهو في مشقة وان حصل له لذات
من جهة اخرى كما هو شان جنات الدنيا والسابع انه يمكن ان يكون الحديث
خبرا بمعنى الامر يعني ينبغي للمؤمن ان يجعل الدنيا على نفسه بمنزلة السجن وكان
فكره مصروفا على اسباب الخروج وهذا التوجيه في بقية الحديث غير ممكن الا بتكلف

بان يق امر الكافر بالتنعم في الدنيا وجعله جنة على نفسه على وجه التهديد حتى
يكون امر المؤمن واردا على سبيل الحقيقة وامر الكافر على سبيل المجاز **حديث**
روي في باب النذر من التهذيب حديثا موضع الاشكال منه هذا سأله عن
رجل جعل عليه ايمانا ان يمشي الى الكعبة او صدقة او نذرا او هديا ان كلم
اباه او امه او اخاه او ذا رحم او قطع قرابة او ماثما يقيم عليه او امر لا يصلح
فعله فقال لا يمين على معصية الله الحديث والاشكال فيه انما حصل من
الجمع بين قول السائل ان كلم اباه الى قوله او ذا رحم وقوله او قطع قرابة
الى قوله لا يصلح فعله كما لا يخفى ويمكن حله بوجوه احدها ان تقرأ ان في قوله
ان كلم منصوبة وقطع على الفعلية وفسر التكلم بالتشاجر والتنازع فيكون المعنى
سأله عن رجل الزم على نفسه بالايمان او لاجل الايمان المشي الى الكعبة او
صدقة او نذرا او هديا ما شاجر الله او امه او اخته او قطع قرابة او الاصرار
على المأثم فقال لا يمين في معصية الله الثاني ان يكون ان مكسورة شرطية والبواقي
بحالها ويكون المقصود انه لو التزم باليمين احد الاشياء المذكورة على نفسه لو شاجر اباه
او غيره او قطع قرابة او فعل ماثما الخ وكان ذلك الالزام الشكر على حصول ذلك ويكون
هذه الافعال عنده نعمة فاجاب عم بما حاصله انه لا ينعقد الثالث ان يكون ان مكسورة
شرطية وكلم من التكلم بمعنى التلفظ وقطع على المصدرية وكان معطوفا على محذوف دليل
عليه الكلام فيكون المعنى انه حلف بالمشي او الصدقة وغيرهما ان كلم اباه او غيره من المذكورين
عقوقا او قطع قرابة او ماثما في اي كان ذلك لاجل حصول العقوق او قطع القرابة او
غيرهما فيكون اليمين هنا للزجر لا الشكر الرابع ان يكون ان مكسورة وكلم بمعنى تلفظ
وقطع بصيغة الماضي ويكون السؤال عما لو كان متعلق اليمين اشياء بعضها معصية
وبعضها غير معصية فرد الجواب بالتفصيل بان ما كان على معصية لم ينعقد

حديث روي في الكافي عن ابي جعفر عم انه قال بني الاسلام على خمسة الصلوة
والزكوة والحج والصوم والولاية قال قلت واي شيء افضل قال الولاية لانها مفتاحهن
والوالي هو الدليل عليهن قلت فالذي يلي ذلك في الفضل قال الصلوة ان رسول الله
قال الصلوة عماد دينكم قال قلت ثم الذي يليها في الفضل قال الزكوة لانه قرنها
بها وبدء بالصلوة قبلها وقال رسول الله صم الزكوة تذهب بالذنوب قلت والذي
يلي ذلك في الفضل قال الحج قال الله تعم ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين الى ان قال قلت ماذا يتبعه
قال الصوم قلت ولم صار الصوم اخر ذلك اجمع قال قال رسول الله صم الصوم جنة
من النار وقال ثم قال ان افضل الاشياء ما اذا انت فاتك لم يكن منه توبة دون
ان ترجع اليه فتوديه بعينه ان الصلوة والزكوة والحج والولاية ليس يقع شيء
مكانها دون ادائها وان الصوم اذا فاتك او قصرت او سافرت فيه اديت
مكانه اياما غيرها وجزيت ذلك الذنب بصدقة ولا قضاء عليك وليس من
تلك الاربعة شيء يجزيك مكانه غيره اقول في هذا الحديث مواضع مشكلة
احدها قوله عم قال رسول الله صم الصوم جنة من النار في جواب ولم صار
الصوم اخر فان التعليل والاستشهاد بالحديث لا يفهم منه وجه كون الصوم
متاخرا عن الاربعة في الفضيلة والجواب لا يطابق السؤال ظاهرا وثانيها
ما ذكره عم في بيان الفرق بين الصوم والاربعة من انه اذا فاتت الاربعة
لا توبة فيها بل يجب ادائها بعينها بخلاف الصوم فانه لا قضاء عليك فيها
فانه لا فرق من هذه الحيثية بين الصوم والاربعة وثالثها قوله لا
قضاء عليك فانه ينافي ظاهر قوله عم اديت مكانه اياها غيرها والجواب
اما عن الاول فهو ان قول السائل لم صار الصوم اخر ذلك اجمع يحتمل

معنيين احدهما وهو اظهرهما ان يكون مراده ان ما وجه كون الصوم متاخرا في الفضل
عن الاربعة ولم صار كل واحد منها افضل منه وفيه تطبيق الجواب على السؤال على هذا
المعنى ان يق ان مراده ان ما قال رسول الله صم في مدح الصوم هو هذا وهذا النعت
للصوم والمدح له قليل بالنسبة الى مدح الاربعة بما تقدم بيان ذلك ان ما مدح به الولاية
هو انه مفتاح غيره من العبادات المذكورة التي منها الصوم والوالي هو الهادي
والدليل عليهن فاذا كان هو مفتاح الصوم وغيره والوالي هو الدليل عليه
وعلى غيره فيكون كل ما للصوم من المدح حاصلا له مع ما لغيره مما هو مفتاح
له والوالي دليل عليه وما مدح به الصلوة هو انها عماد الدين وكونه ادل على
الفضيلة من مدح الصوم من وجهين احدهما ان الدين مركب من امور منها
الصلوة ومنها الصوم حتى وجهين احدهما ومنها غيرهما واذا كانت الصلوة
هو العماد لتلك الامور فلا محالة يكون افضلها فان عماد الشيء افضل من ساير
اجزائها فان به قوام غيره وثانيهما انه يعلم منه ان النجاة من النار لا يتحقق
بعد ترك الصلوة بخلاف قوله الصوم جنة من النار فان النجاة من النار موقوف
على وجود الدين ووجود الدين موقوف على الصلوة واما كون الصوم جنة من
النار لا يوجب توقف النجاة منها عليه لعدم حصر الجنة بالصوم وما مدح به
الزكوة هو انها قرين الصلوة وتذهب بالذنوب والثاني منهما يساوي مدح الصوم
ان لم يكن افضل منه فانه لا يدخل النار من لا ذنب له فيبقى الاول منهما زايدا
على مدح الصوم على ان وصفه الثاني ازيد من وصف الصوم لان بعد ذهاب
الذنوب لا يبقى له من الالام النار والبرزخ والمحشر بخلاف كونه جنة من النار
فانه لا ينفي الا الم النار فيحتمل ان يكون له الالم من الالام البرزخ وطول الموقف
وغيرهما وما مدح به الحج وهو ما ذكر في الاية وهو ايضا ازيد من وصف الصوم

لتوقف وجود النبي وقواعد على العاد فالنجاة من النار موقوف على الصلوة

لوجهين احدهما انه يفهم منهما ان الحج على الناس لله وهذا الوصف يزيد على وصف الصوم
لان كون العبادة مخصوصة بكونها للمعبود من غير ملاحظة شيء اخر يوجب فضليتها عما يكون
الاتيان به لاجل النجاة من النار او الوصول الى الجنة او مثلهما وثانيهما ان الاية تدل
على كفر تارك الحج ولا شك ان هذين يزيد على جميع الاوصاف والثاني مما يحتمل ان يكون
معنى لقول السائل ان يكون مراده من قوله لم صار الصوم اخر ذلك اجمع انه لم تعقب
هذه الاربعة به ولم صار الصوم ملحقا بها معهن ودا منها مع انه امر سهل وتكليف خفيف
بالنسبة الى الاربعة وغيرها فانه مجرد ترك الاكل والاحلة بالنهار واستيفائها بالليل
والزيادة عليها فكيف صار من جملة ما بني عليه الاسلام مع انه بحسب الظاهر لا نسبة له الى
الاربعة فان الصلوة تكليف شاق واشتغال للظاهر والباطن ووقوعه على وجه التام
يتوقف على حضور قلب وتوجه تام الى من يصلي له في جميع اجزاء الصلوة مع تكررها كل
يوم مرارا معدودة وتوقفها على تطهير الظاهر وتوقف قبولها على تطهير الظاهر والباطن
وعلى مقدمات كثيرة اخرى واشتمالها على احكام كثيرة وكون الزكوة مشتملة على
بذل المال الذي هو احب الاشياء عند اكثر الناس بعد النفس بل يسمح كثير من العقلاء
ببذل الارواح دونه وكون الحج موجبا للمشقة الشديدة وارتكاب المخاطر العظيمة وترك
الاوطان والاهل بل يظن فيه بذل الارواح ويحتاج الى صرف الاموال ونص على
اشتماله على المشقة كلام ذي الجلال الى غير ذلك وكون الولاية امرا قلبيا ليس
حصوله وتحصيله اولا بالاختيار ومع ذلك تشمل على فرض الطاعة والاقرار بها
لصاحبها وهي لا تقصر عن العبودية وتطبيق الجواب على السؤال على هذا المعنى ظاهر
فانه اجاب عم بان الصوم ايضا عظيم الشان والمنزلة شرعا فان النبي صم قال فيه
ما قال ومعلوم ان ابقاء النار واجب ولا يحصل الا بعبادة عظيمة واجتهاد تام
وحاصله انه يحسن لذلك الحاقه بالاربعة في الحكم وان قصر عنها في الفضيلة

والجواب عن الاشكال الثاني فعلى المعنى الاول لقول السائل يمكن من وجوه الاول
وهو الاظهر ان يكون المراد من الجواب ان الاشياء اذا كانت على قسمين قسم اذا تركه
المكلف لم يقبل توبته من تركه في شيء من افراده الا ان ياتي به ويقضيه بعينه وقسم
اذا تركه المكلف لا يلزم قضاؤه في جميع افراده بل وجب القضاء في بعضها وكان غير
القضاء مجزيا في بعض اخر فلا محالة يكون القسم الاول افضل من الثاني والاربعة
من القسم الاول والصوم من الثاني فان كل واحد من الاربعة لا بد من قضائه
والاتيان به بعينه ولا يجزي عنه ان يتصدق ببدله الصدقة بخلاف الصوم فانه في
علة صوره تجزي الصدقة عنه كما تقرر في محله وعلى هذا فالواو في قوله ع وضربت
ذلك الذنب الصدقة بمعنى او ويكون معنى الكلام ان الصلوة والزكوة والحج و
الولاية ليس شيء يقع مكانها دون ادائها ابدا في شيء من افرادها والصوم
اذا فاتك او قصرت او سافرت فيه يكون التلافي على قسمين اما اديت مكانه
اياما غيرها فيكون ح عليك القضاء وهذا في اكثر افراده او جزيت ذلك
الذنب بصدقة ولا قضاء عليك وهذا في بعض افراده والحاصل ان الفرق بين
الاربعة والصوم انها لا بد من قضائها وهو شرط في التوبة منها واما الصوم فتارة
يجب قضاؤه وتارة لا يجب بل يجزي الصدقة عنه كما يقرر شرعا فاشار الى القسم
الاول بقوله اديت مكانه اياما غيرها والى الثاني بقوله وضربت الى قوله
ولا قضاء عليك والثاني ان يكون المراد ان كلا من الولاية والحج والصلوة
والزكوة افعال مخصوصة اما السانية او جنانية او ركانية وان كان فيها توقيت
ايضا والوقت ليس جزءا لشيء منها بل اما شرط لها كما في الصلوة والحج اذ ليس
شرطا ايضا كما في الولاية والزكوة وشرطيته في الصلوة والحج ايضا على سبيل التوسعة
بخلاف الصوم فانه ترك اشياء مخصوصة في وقت مخصوص الا ترى انه لم يزل يتقبل به

فاذا فاتت احد من الاربعة وخرج وقتها وجب الاتيان به نفسه خارج الوقت وهو
معنى القضاء بخلاف الصوم فانه اذا اخل به ثم ادى مثله في وقت اخر لم يكن قضاء
حقيقة حيث ان الركن الاعظم فيه هو الوقت وهو قد انقضى بل هو عوض عما اخل
به ويكون قوله اديت الحكاية اياما غيرها اشارة الى ذلك وقوله ترجع اليه
فتوديه بعينه لو هكذا قوله الحديث مكانه ع لا يخرج عن تاييد لذلك التوجيه الثالث
ان يكون المراد ان الصوم في الحقيقة هو احترام ايام هذا الشهر بترك المفطرات
واذا فاتت واحترم اياما اخر غيرها لم يكن قضاء حقيقة بل هو عوض عما اخل
به او عتق به او لا يمكن ايقاع في السنة في شهر رمضان اخر ليحصل تلافي احترام
بخلاف تلك الاربعة فان معنى القضاء منها حاصل وهذا قريب من الاول واما على
المعنى الثاني لقول السائل فيكون الاستشهاد بالحديث جوابا لقول السائل وقوله
ان فضل الاشياء الخ يكون كلاما منه ع لبيان ما ذكره من ترتيب الفضيلة ولا يكون
جوابا للسؤال هنا او يحمل على المعنى الاول لقول السائل بل ان يكون الحديث لبيان
فضيلة الصوم لا بيانا لقلة فضيلته ويكون ما بعده بيانا لقلة الفضيلة فيكون المراد
ان الصوم وان قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله جنة من النار ولكن فضل الاشياء في
الجواب عن الاشكال الثالث يعلم مما ذكرناه في الجواب عن الثاني حديث روي
في الكافي والتهذيب والاستبصار عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن ابي
عبد الله ع انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال وامسح على كفيك من
حيث موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا اقول في الحديث اجمال من وجوه
الاول ان السؤال وقع عن التيمم والسؤال عنه اما يكون عن الكيفية او الكمية او
الوقت او العذر المسوغ له او ما يتيمم به او ما يوجبه او ما ينقضه او ما يبيحه او نحو ذلك
والجواب لا يطابق شيئا من المذكورات والثاني انه ما وجه تلاوة الايتين مع انه

نقش كني بر وفق مكعب دو نامش داني مكعب عدد عبارتست
از عددي كه حاصل ميشود از ضرب ان عدد در نفس خود وضرب ان
در حاصل ضرب ثانيا مثلا هشت مكعب دو است كه حاصل است از ضرب
دو در دو وضرب دو در چهار كه حاصل ضرب اولست ومراد از
مكعب دو در مصرع اول هزار است زيرا كه دو موافق عدد حروف
ده است بجهة انكه دال چهار است وواو شش ومكعب ده هزار است
هچنانكه ظاهر است وعلامت هزار غ است ومصحف غ ع است ومراد
از مكعب دو در مصرع ثاني هشت است كه حاصل ضرب دو در دو ودو
در چهار هشت است وبتازي هشت ثمان است وهر گاه ع را بر ثمان بيفزاي
عثمان حاصل ميشود وهو المطلوب حديث روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من خاف
ادلج ومن ادلج بلغ المنزل الدلج هو السير في الليل وفسر الحديث بتفاسير
الاول ان مراده صلى الله عليه وآله ان من خاف الله واليوم الاخر اجتهد في العبادة ايام
شبابه وقوته وسواد شعره وقد كني عن العمل في الشباب بالدلج فانه
يكنى عن الشيبة بالصبح ولذلك فسر قولهم عند الصباح يحمد القوم السرى
بان عند الشيب يحمد المرء ما عمله من الطاعات ايام شبابه وما احسن في
هذا الباب قول السراج الوراق وقالت يا سراج علاك شيب فدع
لبديعه خلع العذار فقلت لها نهارا بعد ليل فما يدعوك انت من النهار
فقالت قد سمعت صدقت وما سمعنا باصبح من سراج في نهار
الثاني ان من طلب امرا يخاف فوته جد فيه فيكون الادلاج كناية عن
الجد وتحمل المشقة وعلى هذا يكون كلامه صلى الله عليه وآله محمولا على العموم الثالث ان
مراده صلى الله عليه وآله من الادلاج العبادة في الليل وصلوة الليل فان العبادة بمنزلة

السير الى الله فمتى وقعت بالليل يكون ادلاجا والمعنى ان من خاف من العقاب عبد الله
في ظلمات الليل فان الخائف لا يزال ساهرا بالليل ويمكن ان يكون مراده صلى الله عليه وآله ان المسافر
اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق سار في الليل لئلا يطلعوا عليه واذا سار بالليل
بلغ المنزل فان قطع المراحل في الليل اسهل كما قيل تا شب نروي راه بمنزل نرسي
قال الله سبحانه واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما قل ما عند الله
خير من اللهو ومن التجارة ان قلت ما النكتة في تقديم التجارة على اللهو في صدر الاية
وتقديم اللهو على التجارة في اخرها قلت التجارة امر مقصود يقبل الاهتمام في الجملة
واما اللهو فامر حقير مرذول غير قابل للاهتمام ومقام التشنيع عليهم يقتضي الترقي
من الاعلى الى الادنى فالمراد والله اعلم ان هؤلاء لا جد لهم في القيام بالوظائف الدينية
ولا لهم قدم راسخ في الاهتمام بالاوامر الالهية بل اذا لاح لهم امر دنيوي يرجون نفعه
كالتجارة اعرضوا عما هم فيه من عبادة الله تعالى ولم يراقبوا مقامك فيهم وخرجوا اليها
جاعلين يا ملوقة من التكسب نصب اعينهم بل اذا سنح لهم ما هو اقل نفعا من التجارة
بكثير وهو اللهو ضربوا الاجله عن العبادة صفحا وطووا عن ذكر الله كشحا وخرجوا اليه
ولم يستحيوا منك وانت قائم تنظر اليهم فظهر بهذا ان المقام يقتضي تقديم التجارة
على اللهو في اول الاية واما تقديمه عليها في اخرها فلان المقام هناك يقتضي
الترقي من الادنى الى الاعلى فان الغرض تنبيههم على ان ما عند الله سبحانه من الاجر
الجزيل والثواب العظيم خير من هذا النفع الحقير الذي حصل لكم من اللهو بل خير من ذلك
النفع الاخر الذي اهتممتم بشانه وجعلتموه نصب اعينكم وظننتموه اعلى مطالبكم اعني
نفع التجارة الذي يقبل الاهتمام في الجملة من امثال العرب اهون من تبالة على
الحجاج تبالة بفتح التاء المثناة من فوق وتخفيف الباء الموحدة بلدة صغيرة من
بلاد اليمن عملها اول عمل وليه الحجاج فلما قرب منها قال للدليل اين هي قال سترها

لا يظهر لهما دلالة على الحكم المذكور الموافق لعمل الشيعة اصلا بل ربما ظهر منهما دلالة
على ما ينافيه كما لا يخفى والثالث ان المعتبر عند الشيعة في القطع هو قطع الاصابع
الاربع وترك الابهام والكف وهذا القدر في التيمم لا يجزي عندهم ولا عند غيرهم
حتى يمكن حمل قوله من حيث موضع القطع على التقية والرابع ان في الضماير المذكورة
في الحديث تشويشا من حيث ان اللازم ان يكون ضمير له عايدا الى الامام وضمير لفظة
قال الاولى الى الله والثانية الى الامام والثالثة الى الله وهذا غير سياق الكلام
والخامس ان قوله وما كان ربك نسيا لا يظهر له مناسبة للحكم ولا للاستشهاد
فما وجه ذكره والجواب اما عن الاول فهو ان الجواب تضمن بيان لبعض الكيفية
وهو مسح الكفين وحد ما يمسح منهما وذلك كاف ولعل الامام عم فهم من
المسائل اختصاص سؤاله بذلك او اقتضى الحال الاقتصار في الجواب عليه كما في
قوله تعم يسئلونك عن الاهلة وقوله سبحانه يسئلونك ماذا ينفقون واما عن
الثاني فبوجهين احدهما ان الغرض من ذكر الايتين هو الرد على العامة حيث
يقولون بوجوب استيعاب اليدين الى المرفقين في التيمم وتوجيه الرد انه لما
انه لما قيد في اية الوضوء الايدي بقوله الى المرافق والتاسيس اولى من التاكيد
فهم ان القيد محتاج اليه والا لكان بمنزلة الزايد والعبث فيفهم منه ارادة
ما دون المرفق من اطلاق اليد ويدل عليه اية السرقة حيث انه اطلق فيه
اليد واريد منه ما دون المرفق اجماعا فكانه قال ان اية التيمم مطلقة كاية
السرقة وليست كاية الوضوء مقيدة فلم قيدتموها بما لا يدل عليه دليل بل
تقييدها في الوضوء لا يوجب تقييدها في التيمم بوجه وثانيهما ان الغرض
من ذكر الايتين التنبيه والاستشهاد على ورود الايدي مطلقة اطلاقات
متعددة كما في ايتي الوضوء والسرقة وغيرهما فما كان من اطلاقاتها مقيدا
منصوصا كاية الوضوء لا يجوز العدول عنه وما لم يكن كذلك كاية السرقة

واية التيمم فلا بد من استعلام بيانه من جهة السنة واما عن الثالث فبانه
يمكن حمله على التقية في تعيين موضع القطع فان مذهب بعض العامة في
القطع انه من مفصل الزند ويحتمل ان يكون المقام مقتضيا للتقية في هذا
الحكم ولا يكون مقتضيا للتقية في وجوب استيعاب اليد الى المرفق واما عن
الرابع فبانه يجوز ان يكون الضماير كلها عائدة الى الامام غايته ان يكون قال
الاولى والثالثة بمعنى تلا او تمثل او نحوهما على انه لا ضير في بقاء الضماير
على ما هو الظ كما في قوله تع امنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه و
تسبحوه وغير ذلك واما عن الخامس فبوجهين احدهما ان مراده عم ان الله
سبحانه بين ما يجب مسحه من اليد في التيمم ولم ينس بيانه ولم يترك شيئا بغير
حكم ولا حكما بغير دليل وثانيهما انه يظهر من تقييد الايدي في اية الوضوء
بالمرافق ان في كل موضع يكون الحكم مستوعبا لليد الى المرافق يجب التقييد
بالمرافق فلو كان الامر كما يقوله العامة من وجوب المسح الى المرفق لزم ان
يكون الله سبحانه نسي التقييد هنا وما كان ربك نسيا **معما** باسم حاجب
بر عكس نقيض نعم ار افزايي هر دو طرف عين بيايي نامش مراد از
نقيض نعم لا است وعكس لا ال است ومراد از عين چشم است واز
دو طرف ان اول واخر انست كه جيم وميم است وهر گاه جيم وميم بر ال
افزوده شود جمال حاصل ميشود وهو المط **معما** باسم شمس نام ان
دلبر حميده خصال قلب ماه است در ميانه سال مراد از ماه قمر است
وقلب قمر رقم است ومراد از سال عدد ايام سال است كه سيصد وشصت
باشد كه بحساب ابجد ش وس است وچون ميم در ميان ش وس در ايد
شمس حاصل ميشود وهو المط **معما** باسم عثمان تصحيف مكعب دو كن

عنك هذه الاكمة فقال الحجاج ما اهون عمل بلدة تسترها عني اكمة ورجع من مكانه
فقالت العرب اهون من تبالة على الحجاج في بعض الكتب انه جاء رجلان الى
امير المومنين ع وكان مع احدهما خمسة ارغفة ومع الاخر ثلثة فجلسا ياكلان فجاءهما
ثالث فشاركهما فلما فرغوا رمى لهما ثمانية دراهم فطلب صاحب الاكثر خمسة
فابى صاحب الاقل فتخاصما اليه ع فقال لصاحب الاقل قد انصفك فقال يا امير
المومنين حقي اكثر من ذلك وانا اريد مر الحق فقال ع اذا كان كذلك فخذ انت
درهما واعطه الباقي اولى والسبب في ذلك ان الارغفة كانت ثمانية والاشخاص
ثلثة فاكل كل منها ثلثة وهو رغيفان وثلثا رغيف فاكل صاحب الثلثة رغيفين
ورغيف فاكل الثالث من ارغفته ثلث رغيف واكل صاحب الاكثر ايضا رغيفين
وثلثا رغيف فبقي رغيفان وثلث رغيف فاكله الثالث فالثالث ايضا اكل
رغيفين وثلثين وهو ثمانية اثلاث ثلث واحد من صاحب الثلثة وسبعة اثلاث
من صاحب الخمسة فيكون حق الاول من الدراهم ثمنه وهو درهم واحد وحق الثاني
سبعة اثمانه وهي سبعة دراهم من الوقايع التي جرت بين حسن الصباح و
الوزير نظام الملك ان السلطان ملكشاه امر بنقل بعض الرخام من حلب الى
اصفهان فاكترى بعض اهل سوق العسكر لحمل خمسماة رطل من الرخام المذكور
جمالا من رجلين من العرب وكان لاحدهما ستة جمال وللاخر اربعة وكان لكل
منهما ايضا خمسماة رطل فوزعوا ذلك على جميع جمالهم العشرة ولما وصلوا الى اصفهان
امر السلطان للرجلين بالف دينار وقسمها الوزير نظام الملك بينهما فاعطى
صاحب الستة ستماة وصاحب الاربعة اربعماة فاعترضه الحسن الصباح في حضرة
السلطان وقال قد صرفت مال السلطان في غير مستحقه ومنعت المستحق من ماله
فانك قد ظلمت في هذه القسمة صاحب الجمال الستة لان حقه من الالف ثمانماة دينار

وحق صاحب الاربعة ماتا دينار ثم قرر ذلك بوجه معقد ملغز فقال السلطان
قل شيئا افهمه انا فقال الجمال عشرة والاحمال الف وخمسماة ٢ منها لصاحبها
واربعماة للسلطان وخمسمان منها حملت على الجمال الاربع وهي ستماة رطل
لصاحبها خمسماة رطل وللسلطان ماة رطل فحمل صاحب الاربع خمسا من خمسماة
رطل فيستحق خمس الالف وهو ماتان وحمل صاحب الست اربعة اخماس
فيستحق اربعة اخماس الالف وهي ثمانماة فائدة اعلم ان الالف
ليس هيولى الحروف وقطبها اما تسميتها بالهيولى لان هيولى الشيء مادته
وما لا يمكن وجوده بدونها بل يتوقف وجوده على كونه مركبا منها ومن شيء
اخر والالف كذلك بالنسبة الى الحروف فان كل واحد منها مركب منها ومن
غيرها ولا يمكن وجوده بدونها وذلك في مثل الباء والتاء والدال ظ
واما في مثل الجيم والسين وغيرهما فيتوقف وجوده على الياء وتركيبه منها
ومن غيرها ووجودها موقوف على الالف واما تسميتها بالقطب فلان قطب
الشيء وسطه والالف وسط جميع الحروف اما بدون الواسطة كالقاف والكاف و
وامثالها واما بواسطة غيرها كالجيم والعين فان وسطها الياء ووسط
الياء الالف فوسطها الالف وقد يطلق القطب على الالف لتساوي عددي
لفظهما فان عدد كل منهما ماة واحدى عشر فائدة اعلم ان لبعضهم
طريق مستحدث في رسم الخط يكتبون بها بعض ما لا يريدون ان يطلع عليه جميع
الاشخاص وقد كتب بهذا الطريق شيخنا البهائي في الكشكول بعض الكلمات
وطريقه ان يرسم خط عرضي ويعلم فوقه الرقوم الهندسية لكل حرف رقم يساويه
في العدد فعلامة احادها ان لا يصل الى الخط العرضي وعلامة عشراتها ان
يصل اليه ولم يتجاوز عنه وعلامة ماتها ان يتجاوز عنه واما الالف فله حرف

٢ رطل فثلثة اخماس الاحمال
حملت على الجمال الست وهي
تسعماة رطل خمسماة منها

واحد وهو ايضا يكتب متجاوزا ويفرق بينه وبين الماة بقرينة المطلوب فكتب
جعفر هكذا ٢٨٧٣ ومحمد هكذا ٤٤٨٤ وزيد بن خالد
هكذا ٤٣١٦٥٢٤١٧ وغياث هكذا ١١١ ٨
اعلم ان النار عند العرب خمسة عشر نارا ١ نار المزدلفة وهي نار كانوا
يعملونها في المزدلفة حتى يراها من دفع من عرفة واول من اوقدها قصي
بن كلاب ٢ نار الاستسقاء كانوا في الجاهلية اذا تتابعت عليهم السنون
جمعوا ما قدروا عليه وعلقوا على اعناقها واذنابها العشر والصلع وصعدوا
بها في جبل وعر واضرموا فيها النار وعجوا بالدعاء وكانوا انهم يمطرون
بذلك ٣ نار التحالف فانهم كانوا لا يعقدون حلفا الا عليها ويطرحون
فيها الملح والكبريت فاذا اماطت قالوا هذه النار قد تهددت ٤
نار الغدر وكانوا اذا غدر الرجل بجاره اوقدوا له نارا بمنى ايام الحج ثم قالوا
هذه غدرة فلان ٥ توقد للقادم من سفره سالما غانما ٦ نار الزائر
والمسافر وذلك انهم اذا لم يحبوا الزائر والمسافر ان يرجع اوقدوا نارا
وقالوا ابعده الله واسحقه ٧ نار الحرب وتسمى نار اللاهبة توقد على
بقاع اعلام لمن بعد عنهم ٨ نار الصيد يوقدونها فيغشى ابصارهم ٩
نار الاسد كانوا يوقدونها اذا خافوا الاسد اذا راها حدق اليها وتاملها
١٠ نار السليم وهي للملدوغ اذا سهر ١١ يوقدونها حتى لا يناموا وهو
نار الكلب ١٢ نار الفدى كانت ملوكهم اذا سبوا قبيلة وطلبوا منهم كرها
ان يعرضوا النساء نهارا لئلا يفتضحن ١٣ نار الوسم التي يوسمون
بها الابل ١٤ وهي اعظم النيران ١٥ نار الحرتين وهي التي اطفاها
الله قواعد لطيفة ١ اذا اردت ان تعلم مقدار سطرين العدد

تبدء باليمين وتسقط المراتب ثلثا ثلثا الى ان يبقى ثلث او اثنان او واحد
وتقرء ما بقى على انه في الابتداء وتزيد على ما بقى لفظ الالف بعدد الثلاثات
السابقة عليه وهكذا الى ان ينتهي الى المراتب الثلث الاول مثاله اردنا ان
تقرء هذا العدد ٩٨٧٦٥٤٣٢١٠٠ وهو الارقام التسعة مرتبة مع
صفرين على يمينها فبعد اسقاط المراتب مثلثا بقي ٩٨ فزدنا على ثمانية وتسعين
لفظ الالف ثلث مرات بعدد الثلاثات السابقة والمراتب الثلث السابقة
عليها ٤٣٢ فزدنا على اربعماة واثنين وثلثين لفظ الالف مرة والمراتب
الثلث الاول ماة فالعدد المذكور ثمانية وتسعون الف الف الف
سبعماة وخمسة وستون الف الف واربعماة واثنان وثلثون الفا وماة
٢ اذا اردت جمع اعداد متوالية مبتدءة من الواحد تاخذ الاخير وما
يتلوه وتضرب احدهما في نصف الاخر او تزيد واحدا على العدد الاخير
وتضرب نصف المجموع في العدد الاخير مثاله اردنا ان نجمع من الواحد الى
العشرة ضربنا احد عشر في خمسة او خمسة ونصفا في العشرة او نزيد واحدا
على العشرة ونضرب خمسة ونصفا في العشرة فالحاصل وهو خمسة وخمسون
هو المطلوب ٣ اذا اردت جمع اعداد متوالية مبتدئة من اي عدد شئت
تضرب نصف مجموع الطرفين فيما يزيد على تفاضلهما بواحد او بالعكس
او تضرب نصف مجموع الطرفين في عدة تلك الاعداد مثاله في جمع الثلثة
الى اثني عشر تضرب العشرة في نصف خمسة عشر او بالعكس او تضرب سبعة
ونصفا في العشرة ٤ اذا اردت جمع افراد متوالية من الواحد تزيد
على الفرد الاخير واحدا وتربع نصفه وبعبارة اخرى تربع الشطر الاعظم
للفرد الاخير وهو عدة تلك الافراد ففي جمعها الى احد عشر تربع الستة

كذلك وتزيد على ما بقي
لفظ الالف بعدد الثلاثة
السابقة عليه ٢

فعلم ان مجموع الافراد المتوالية المبتدئة من الواحد الى اي فرد يكون مربعا عدة
عدة تلك الافراد ٥ اذا اردت جمع الازواج المتوالية مبتدئة من الاثنين
تضرب نصف الزوج الاخير وهو عدتها فيما يزيد عليه بواحد فهو جميع الازواج
من الاثنين الى العشرين تضرب العشرة في احد عشر ٦ اذا اردت جمع اعداد
مبتداة من الواحد على نسبة الضعف فانقص من ضعف اخيرها واحدا فالحاصل
هو المط مثلا اردنا ان نجمع من الواحد الى الثامن فضعفنا ماة وثمانية
وعشرين ونقصنا من الحاصل واحدا بقي مائتان وخمسة وخمسون وهو المط
٧ اذا اردت جمع مضروبات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد كل
في تاليه اعني الواحد في الاثنين والاثنين في الثلثة والثلثة في الاربعة
وهكذا فجمع تلك الاعداد وتنقص من الاخير واحدا فضروب احدهما
في ثلثي الاخر هو المط ٨ اذا اردت جمع مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة
من الواحد فجمعها وتزيد واحدا على ضعف الاخير ثم تضرب احدهما في
ثلث الاخر فالحاصل هو المط ٩ اذا اردت جمع مكعبات الاعداد
المتوالية المبتدئة من الواحد فتضرب مجموعها في نفسه فالحاصل هو المط
١٠ كل عدد ضرب في عدد تارة وفيما يزيد عليه اخرى فضروب الحاصل في
الخارج يساوي مربع ذلك العدد وهذا يسهل طريق تحصيل المربع في
كثير من المواضع ١١ زوج الفرد فقط لا يكون مربعا ولا مكعبا ولا
مال مال فائدة مشهور است كه سي نفر در كشتي نشسته بودند پانزده
نفر ايشان مسلمان بودند وپانزده نفر از كفار بودند وان كشتي مشرف بر غرق
شدن شد كشتي كوچكي همراه بود مجموع داخل ان شدند ودر ميان مسلمانان
حكيمي بود دانست كه اين كشتي كوچك سنگين خواهد شد وناچار مانند

بعضي را در دريا انداخت پس او پيش داخل شد وهر كه مي امد از مسلمان
يا كافر در جاي نشانند بطريقي كه هر گاه نه نه بشمارند وهر نهم را در دريا اندازند
اول پانزده نفر كفار در دريا انداخته ميشود وبعد از سنگيني كشتي كه گفته باشد
نه نه شمرد وهر نهم را بدريا انداخت پس مجموع كفار را بدريا انداخته وطريق
نشانيدن را نظم كرده اند وان اين است ز ترك ان چهار وز هندو ست
پنج دو دو مي ابابك عراقي لنج سه روز شبي يك نهار ودو
ليل دو باز وسه زاغ ويكي چون سهيل دو ميغ ودو ماغ ويكي هجيد
دود زنه نه شمردن برافتد هود يعني طريق نشانيدن انست كه
اول چهار مسلمان نشانند بعد از ان پنج كافر بعد از ان دو مسلمان بعد
از ان يك كافر بعد از ان سه مسلمان بعد از ان يك كافر وبعد از ان يك
مسلمان بعد از ان دو كافر بعد از ان دو مسلمان بعد از ان سه كافر بعد
از ان يك مسلمان بعد از ان دو كافر بعد از ان دو مسلمان بعد از ان
يك كافر وباين طريق كه نشانيده شوند چون نه نه شمرده شود وهر نهم را
انداخته شود مجموع كفار اول بدريا انداخته ميشوند قال الله سبحانه
ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا قال في الكشاف معنى الخرور
للذقن قلتا السقوط على الوجه وانما ذكر الذقن وهو مجمع اللحيين لان الساجد
اول ما يلقى به الارض من وجهه الذقن انتهى واعترض عليه بان اول ما يلقى
الارض هو الجبهة والانف لا الذقن واجاب عنه في الكشف بانه اذا ابتدأ
الخرور فاقرب الاشيا من وجهه الى الارض هو الذقن وان كان في الخرور
وهو ابتداء الوضع على الارض الاقرب هو الجبهة او الانف ويمكن ان يقال
في وجه ذكر الذقن انه اراد المبالغة في الخضوع فالمراد انهم يعفرون

لحاهم على التراب والاذقان كناية عن هذا وان يقال انه لما كان الذقن ابعد شيء
من الوجه الى الارض ابلغ في الخرور من القصد الى وصول الجبهة اليها فكانه قال
يخرون لاجل وصول الاذقان الى الارض لان الانحطاط اكثر في وصول الاذقان
من وصول الجبهة وحاصله انهم يبالغون في الخرور ويلصقون بالارض ما يمكن
ايصاله اليها من الوجه فائدة اعلم ان كلية العوالم التي ضبطها اهل العرفان
اربعة عوالم عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الشهادة
اما عالم الجبروت فهو ما يعبر عنه الذات المقدسة وينسب اليها وهو من جبره
على كذا او اجبره اذا اكرهه او من قولهم نخلة جبارة اذا علت بحيث لا
تنالها الايدي لانه تعالى الزم الخلق واجبرهم بما حكم به وقضاه او تعالى
عن ادراك العقول فلا تبلغ غايته ومعناه واما عالم الملكوت فهو ما يعبر
به عن صفاته تعالى وينقسم الى الملكوت الاعلى وهو ما لا يتعلق منها بالمخلوقات
وهي الصفات الحقيقية والملكوت الادنى وهو ما يتعلق بها منها وهي
الصفات الاضافية فللحق تعالى على كل جبروت لاستيلائه على الكل وفي
كل شيء ملكوت لتصرفه في الكل فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه
ترجعون واما عالم الغيب فهو ما كان من المخلوقات غايبا عن احساسنا
وعالم الشهادة ما كان منها محسوسا لنا قيل ان مروان الحمار وهو
اخر بني امية انما لقب بالحمار لان العرب انما يسمون ماة سنة بالحمار و
ومن زمن سلطنة معوية الى سلطنته ماة سنة فلذلك قيل له مروان الحمار
فالتركيب اضافي لا وصفي فائدة لغوية قد ذكر اللغويون في مبدء
اشتقاق اسم الوزارة وجوها منها انه ماخوذ من الوزر الذي هو الملجاء
ومنه قوله تعالى كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر ومنها انه من الازر وهو

الظهر لان الملك يتقوى بوزيره ومنها انه من الوزر وهو الغنى والثقل
ومنه قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك ومنها انه من الوزر الذي هو الاثم
لشدة ملابسة الوزارة من ارتكاب الماثم روي ان رسول الله قال انا ابن الذبيحين
والوجه انه من ولد اسمعيل وهو احد الذبيحين واما الاخر فهو عبد
الله فان عبد المطلب لم يكن له ولد الا الحرث فنذر انه ان ولد له
عشرة ثم بلغوا ليذبحن احدهم لله عند الكعبة فلما تموا عشرة اخبرهم
بنذره فاطاعوه وكتب كل منهم اسمه في قدح فخرج على عبد الله فاخذ
عبد المطلب الشفرة ليذبحه فقامت قريش من انديتها وقالوا لا تفعل
حتى ينظر فيه فانطلق به الى عرفة فقال قربوا عشرة من الابل ثم اجروا
عليه وعليها القداح فان خرجت على صاحبكم فزيدوا من الابل حتى
يرضى ربكم فقربوا عشرة فخرجت على عبد الله ثم زادوا عشرة فخرجت على
عبد الله فلم يزالوا يزيدون حتى صارت ماة فخرجت القداح على الابل
فنحرت شعر لابي تمام احاولت ارشادي فعقلي مرشدي
ام اشتهيت تاديبي فدهري مؤدبي هما ظلما حالي ثمة اجلبا
ظلاميهما عن امرد اشيب الضمير في هما راجع الى العقل والدهر
واراد بحالية الفقر والغنى والصحة والمرض واليسر والعسر ونحو ذلك
واسناد الظلام على الى العقل لان العيش لا يطيب لعاقل لعلمه وتفطنه
بكونه مشوبا بالعناء والزوال والى الدهر لكونه عدو كل فاضل ثم اي كشفا
ظلاميهما وصير لي لكثرة التجارب ومقاسات الشدائد شيخا في سن صبي
متحملا للباساء غير متزلزل عنها ولا متحير فائدة انما سميت الجمعة جمعة
لان الله تعالى فرغ فيه من خلق الاشياء فاجتمعت المخلوقات فيه وقيل غير

بذلك لاجتماع الناس فيه للصلوة وقيل اول من سماها جمعة الانصار وذلك
قبل قدوم النبي صلعم الى المدينة وقبل نزول سورة الجمعة فانهم اجتمعوا و
قالوا ان لليهود يوما يجتمعون فيه كل سبعة ايام وهو السبت وللنصارى يوم
اخر كذلك وهو الاحد فلنجعل لنا يوما نجتمع فيه فنذكر الله ونشكره فجعلوه
يوم الجمعة وكانوا يسمون يوم الجمعة قبل ذلك يوم العروبة فاجتمعوا الى اسعد
بن زرارة فصلى بهم يومئذ وذكرهم فسموه يوم الجمعة وقيل اول من سماها
جمعة كعب بن لوي لاجتماع الناس فيه اليه وهذا الرجل اول من قال كلمة
اما بعد **قوله** هذا الامر مما يركب اليه اعجاز الابل اي مما يقاسى له الاذى
والاصل في هذا المثل ان طريقة العرب انهم يردفون العبد والاسير وما
يجري مجراهما ويركبونهم عجز البعير **فائدة** لعوية في كتاب ادب الكاتب
انه مما جاء مخففا والعامة تشدده الرباعية للسن وكراهية ورفاهية وكذا الكواهية
والرفاهية وفعلت كذا طاعية في معروفك ومن ذلك الدخان والقدوم
وليس في كلامهم حلقة بفتح اللام الا حلقة الشعر جمع حالق مثل كفرة جمع كافر
ومما جاء مفتوحا والعامة تكسره الكتان والعقار والدجاجة والدبيج
وفص الخاتم ومما جاء مكسورا والعامة تفتحه الدهليز والانفحة والصقلاع
ومما جاء مضموما والعامة تفتحه على وجهه طلاوة وثياب جدد والجدود بفتح
الطرائق قال الله تعالى ومن الجبال جدد بيض ومما جاء مفتوحا والعامة تضم
الانملة بفتح الميم واحدة في الانامل والبعوض ومما جاء مضموما والعامة
تكسره الصوان جمع صوين مرجوان جمع جوهب **من كلمات** العرب اذا
ظهر البياض قل السواد يريدون بالبياض اللبن وبالسواد التمر ويعنون به
انه اذا اتسع الخصب وكثر اللبن قل التمر في تلك السنة وبالعكس **قال**

ركول

رسول الله صلعم بعث الى الاسود والاحمر اي على العرب والعجم لان الغالب
على الوان العرب الادمة والسمرة والغالب على الوان العجم البياض والحمرة
والمراد بالعجم ما عدا العرب وقيل المراد بالاسود والاحمر الجن والانس
اذ الاسود كنا يتدعن الجن لعدم ظهوره والاحمر الانس **فائدة** الجنابت
في تسمية الايام التي في اخر البرد ايام العجوز ان عجوزا كاهنة في العرب
كانت تخبر قومها ببرد يقع لهم لا يعتمدون على قولها حتى جاء البرد
واهلك زرعهم فقيل ايام العجوز ويقال ايام العجز وقال الزمخشري في
كتاب ربيع الابرار انها سميت بذلك لانها ايام العجز اي ايام اخر البرد
وقيل انها سميت بذلك لان عجوزا طلبت من اولادها انهم يزوجوها
فشرطوا عليها ان تبرز الى الهوا سبع ليال ثم يزوجوها وكانت الواقعة
في تلك الايام فنحلت فماتت من ذلك البرد فسميت الايام بهذا الاسم **قد**
لقب بعض من الصحابة والتابعين بالقاب واشتهر بلقبه فمنهم غسيل
الملائكة وهو حنظلة ابن ابي عامر الانصاري خرج يوم احد فاصيب
فقال رسول الله صلعم هذا صاحبكم قد غسلته الملائكة ومنهم قتيل الجن
وهو سعد بن عبادة ومنهم ذو الشهادتين وهو خزيمة بن ثابت الانصاري
وهو شهد لرسول الله صلعم في قضاء دين اليهودي ومنهم ذو العينين
وهو قتادة بن النعمان اصيبت عينه يوم احد فردها رسول الله صلعم ومنهم
ذو اليدين هو عبيدة بن عبد عمرو الخزاعي كان يعمل بيديه معا ومنهم ذو
الثدية كان باب الخوارج وكبيرهم وجد من القتلى يوم النهروان كانت احدى
ثدييه مخدجة كالثدي وعليها شعيرات ومنهم ذو الثفنات كان يقال
ذلك لعلي بن الحسين عليهما السلام ولعلي بن عبد الله بن عباس لما على

اعضاء السجود منهما من شبه ثفنات البعير لكثرة السجود ومنهم ذو
السيفين وهو ابو الهيثم بن التيهان لتقلده في الحرب بسيفين ومنهم
ذات النطاقين وهي اسماء بنت ابي بكر لانها شقت نطاقها للسفرة ليلة
خرج ابوها والنبي صلعم مهاجرا الى المدينة ومنهم سيف الله وهو علي
بن ابي طالب وقد يستعملونه العامة في خالد بن وليد ومنهم مصابيح الملائكة
وهو عمران بن الحصين ومنهم ذو العمامة وهو ابو احيحة سعيد بن
العاص بن امية كان اذا لبس عمامة لم يلبس قرشي عمامة حتى ينزعها
فائدة اعلم ان لعل كلمة ترج وفيها لغات لعل وعل ولعن بالنون
وعن ولان بفتح اللام وان ورعن ورغن بالغين المعجمة ولعلت
بزيادة التاء في اخر لعل وقال الصفدي ان لعل يكون حرف جر
في لغة بني هذيل **شعر** لابي نواس اقمنا بها يوما ويوما وثالثا ويوم
له يوم الترحل خامس قال ابن الاثير مراده من ذلك انهم اقاموا اربعة
ايام ثم قال ويا عجبا لم يات بمثل هذا البيت السخيف وقال الصفدي
ابو نواس اجل قدرا من ان ياتي بمثل هذه العبارة لغير معنى طائل والظاهر
ان مراده ان المقام كان سبعة ايام لانه قال بعد قوله وثالثا ويوم اخر
له اليوم الذي رحلنا فيه خامس ولا شك ان اليوم الذي يرحلوا فيه
يكون خامسا لليوم الذي بعد الثالث اذا اقاموا بعد الثالث اربعة ايام
ولو كان المقام اربعة ايام لكان يوم الترحل ثانيا لما بعد الثالث **شعر**
عربي يلومني العاذل في حبه وما درى شعبان اني رجب وتوضيح
ذلك ان العرب كانت تسمي المحرم مؤتمر وصفر ناجرا وربيع الاول
خوانا وربيع الاخر بصانا وجمادى الاولى الحنين وجمادى الاخرى

الربه

الرنه ورجب الاصم وشعبان العاذل ورمضان الناتق وشوال عاذلا
وذو القعدة هواعا وذو الحجة بركا ومعنى الشعر واضح اي يلومني العاذل
في حبه ويامرني بترك حبه وما دري شعبان اي العاذل اني رجب
اي اصم **فائدة** كان تلامذة افلاطون ثلث فرق وهم الاشراقيون
والرواقيون والمشاؤن فالاشراقيون هم الذين جردوا الواح عقولهم
عن النقوش الكونية فاشرقت عليهم لمعات انوار الحكمة من لوح النفس
الافلاطونية من غير توسط العبارات وتخلل الاشارات والرواقيون
هم الذين كانوا يجلسون في رواق تليسه ويقتبسون الحكمة من
عباراته واشاراته والمشاؤن هم الذين كانوا يمشون في ركابه و
يتلقون منه فوائد الحكمة في تلك الحالة وكان ارسطو من هؤلاء
ومما يتوهم ان المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب ارسطو لا في
ركاب افلاطون **في الحديث** خير الخيل الادهم الارثم الاقرح المحجل طلق
اليمين فان لم يكن ادهم فكميت على هذا الشية الادهم الاسود والاقرح الذي في
جبهته بياض بقدر الدرهم والارثم ما في شفته العليا وانفه بياض والتحجيل بياض
قوائم الفرس قل او كثر بعد ان لا يجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين والطلق
بضم الثاء المعجمة عدم التحجيل **معما** باسم مسافر تا ز قلب نام ياركنه شدم
دل ز فكر سيهلم بر جا ختم مراد از نام اسم است وقلب اسم مساست وهركاه
دل از فكر بود و بربد الخنر شود يعنى كاف كه ابر دارد وز ميانه دو جون فر
با مسا ضم شود مسافر حاصل شود **معما** باسم همام خوبان سينا ركان سيهر
سيهر بالا خنده ماهست درمانيه ايشان نكاديس هم مراد از ايشان عربي
است كه لفظ هم باشد وماكه در ميانه هم بايند همام حاصل شود **معما**

باسم بوذ دين انكه هستم زخالت دركها و ٤ مرع بيچاره از كجي معلوم وطش
در ميان جان منست ٥ يه درون دل از كجي معلوم ٥ مراد از نيه درون دل
يه درون قلب الملث وقلب ع ايضا مصدر بمعنى مفعول است يعني اني درون
مقلوب وني دو فوق مقلوب نو و دين است لغز باسم كلثك وشانه
سر دو مرغ از سر غرازي كرد پرواز بقصد هر دو شان اهنك كردم
يكيرا پا بريدم كشت بي سر يكي را سر بريدم لنك كردم چون پاي
شانه مرا يعني لفظ سر را همين شانه مي ماند پس سر بريده شود وچون سر
كلثك را لفظ لنك ميماند حديث روي الصدوق في معاني الاخبار
باسناده عن عمرو بن سعيد عن ابيه قال كنت عند ابي الحسن ع حيث دخل
عليه داود الرقي فقال له جعلت فداك ان الناس يقولون اذا مضى
للحامل ستة اشهر فقد فرغ الله من خلقه فقال ابو الحسن ع ادع ربي
لو انشق الصفا فقلت جعلت فداك واي شيء الصفا فقلت قال ما
يخرج مع الولد فان الله عز وجل يفعل ما يشاء قوله ادع ولو انشق الصفا
رد على قول الناس حيث يقولون ان الله فرغ من خلقه اذا مضى ستة
اشهر فان المفهوم منه ان بعد مضي ستة اشهر فلا حاجة الى الدعاء في تغيير
الولد من صحة حياته وسويا فانه سبحانه قد فرغ من خلقه فقال ع ليس كذلك بل
يلزم الدعاء بشق الصفا وخروج الولد منه الذي هو يكون في آخر وقت
الحمل ومقارنا لوضعه روي انه لما نزل قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع
العسر يسرا خرج النبي ص وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وتوضيح هذا
ان العرب اذا ذكرت نكرة ثم اعادتها نكرة مثلها صارت اثنتين كقولك
اذا كسبت درهما فانفق درهما فالثاني غير الاول واذا اعدتها معرفة

فهي هي تقول كسبت درهما فانفقت الدرهم فالثاني عين الاول
ولهذا قال الزجاج انه ذكر العسر مع الالف واللام ثم ثنى ذكره
فصار المعنى ان مع العسر يسرين ولبعضهم في هذا المعنى فلا تيأس
اذا اعسرت يوما فقد ايسرت في دهر طويل ولا تظنن بربك ظن
ظن سوء فان الله اولى بالجميل ٥ وان العسر يتبعه يسار وقول
الله اصدق كل قيل خاتمة قد اشتهر في اسم اخي يوسف ابن يامين
وهو كما صرح به في القاموس غلط بل هو بنيامين كاسرائيل روي
في الكافي عن ابي عبد الله ع قال خالطوا الناس فانه ان لم ينفعكم
حب علي وفاطمة ع في السر لم ينفعكم في العلانية ٥ المراد بالناس اهل
السنة واطلاق الناس عليهم في الاخبار كثيرا ويمكن توجيه الحديث
بوجهين احدهما ان يكون المعنى خالطوا اهل السنة ولا تعتزلوا عنهم
فيتهموكم بسبب الاعتزال بحب علي وفاطمة ويعادوكم ولا تظهروا
حبهما فان حبكم ان كان بحيث لم ينفعكم في السر اي مع كون الحب
سرا ومع مخالطة الناس بل لم يكن زواله بسبب المخالطة لم ينفعكم
مثل هذا الحب في العلانية ايضا بل يجب ان يكون الحب بحيث لا يتفاوت
سرا وعلانية فلا تعتزلوا الناس ولا تتركوا مخالطتهم لاجل حبهما وعلى هذا
فيكون الظرف متعلقا بالحب وثانيهما ان يكون المعنى نفع حبهما في السر
اتباعهما واطاعتهما فان من احب احدا اطاعه واتبع امره ونهيه ومقاله
وفعاله لا محالة ويكون المراد انكم تدعون محبتنا اهل البيت في الظاهر
وهي لا تنفعكم حتى تنفعوا بمحبتنا في السر باتباعنا والاقتداء بنا في
مخالطتنا الناس وتحمل الاذى عنهم في الله عز وجل روي عن

عن امير المؤمنين ع انه قال اخبر تقله قوله اخبر امر من الخبر بالضم
وهو في الخبرة بالكسر اي الاختبار والتجربة والامتحان وتقله فعل من
قلى يقلي من القلى وهو البغض والهاء للسكت والمعنى جرب تبغض
فان مع التجربة يظهر ما يكره غالبا ويقرب منه ما رواه في الكافي
عن ابي عبد الله ع قال خالط الناس تخبرهم ومتى تخبرهم تقلهم
ونقل عن مامون الخليفة انه قال لولا ان عليا ع قال اخبر تقله لقلت انا
اقله تخبر والحصر فيه ان الحب يعمي عن رؤية المساوي فالاختبار
لا يحصل الا مع القلى والى هذا يشير كلام الشاعر وعين الرضا عن
كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا روي في الكافي
عن ابي جحيفة ع قال قال رسول الله ص من يتفقد يفقد ومن لا يعد
الصبر لنوائب الدهر يعجز ومن قرض الناس قرضوه ومن تركهم لم
يتركوه قيل فاصنع ماذا يا رسول الله قال اقرضهم من عرضك
ليوم فقرك قوله من يتفقد يفقد يعني من يتفقد احوال الناس ويتجسسها
يفقد الصديق فانه لا يجد ما يرضيه لان الخير في الناس قليل وقوله
اقرضهم من عرضك ليوم فقرك اي اقرضهم من غيبتك وذمك
يعني من عابك وذمك فلا تجازهم واجعله قرضا في ذمتهم لتستوفيه
منهم يوم حاجتك في القيامة روي في الكافي باسناده عن امير
المؤمنين ع انه يقول اياكم والكذب فان كل راج طالب وكل خائف
هارب وفيه اشكال وهو انه ما معنى تعليل الحذر عن الكذب بقوله
فان كل راج طالب الخ ويمكن توجيهه بوجهين احدهما انه ع اراد ان
لا تكذبوا في ادعائكم الرجاء والخوف من الله تعالى وذلك لان كل راج

طالب لما يرجوه ساع في اسبابه وانتم لستم كذلك وكل خائف هارب
مما يخاف منه مجتنب مما يقربه منه وانتم لستم كذلك وثانيهما انه حذر من
الكذب على الله وعلى رسوله وعلى غيرهما ومن ادعاء الدين مع ترك
العمل به ورغب في الصدق بان الكذب ينافي الايمان وذلك لان
الكاذب لم يطلب الثواب ومن لم يطلب الثواب فهو ليس براج بحكم
المقدمة الاولى ولم يهرب من العقاب وكل من لم يهرب من العقاب
فهو ليس بخائف بحكم المقدمة الثانية ومن انتفى فيه الخوف والرجا
فهو ليس بمؤمن كما هو المقرر عند اهل الايمان ودلت عليه الروايات
سؤال ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما خال الاخر جواب
قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من الرجلين بنت الاخر فرزق
كل واحد منهما ابنا فالابنان كل منهما خال الاخر سؤال ان قيل
يمكن رجلان يكون كل واحد منهما ابن خال الاخر جواب قلنا نعم في
ذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين باخت الاخر فولدت كل
واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما ابن خال الاخر سؤال
ان قيل يمكن رجلان ان يكون كل واحد منهما عم الاخر جواب قلنا
نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين بام الاخر فرزق كل واحد
منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما عم الاخر سؤال ان قيل يمكن
رجلان ان يكون كل واحد منهما عم ام الاخر جواب قلنا نعم وذلك
فيما اذا تزوج كل واحد من الرجلين بنت ابن الاخر فولدت كل واحد
منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما عم ام الاخر سؤال ان قيل يمكن
رجلان يكون كل واحد منهما خال ام الاخر جواب قلنا نعم وذلك فيما اذا

تزوج كل واحد من الرجلين ببنت بنت الاخر فرزق كل منهما ابنا فالابنان
كل واحد منهما خال ام الاخر **سؤال** لئن قيل يمكن رجلان يكون كل واحد
منهما خال اب الاخر **جواب** نعم وذلك فيما اذا تزوج رجلان كل واحد منهما
بام ام الاخر وولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما خال اب
الاخر **تم المجلد الثالث** قال رسول الله صلعم شر الناس من قامت
القيمة عليه وهو حي واذا مات ثم قامت القيمة فهو خير الناس اقول الظاهر
ان المراد بالموت هيهنا هو الموت الارادي الذي يدل عليه قوله صلعم موتوا قبل ان
تموتوا وهو قطع اللذات وتزكية النفس وقيمة كل حي عبارة عن موته الطبيعي كما
قال رسول الله صلعم من مات فقد قامت قيامته فالمعنى شر الناس من مات موته الطبيعي
حين كونه غير ميت بالموت الارادي واذا مات بالموت الارادي وقطع اللذات
وزكى نفسه عن رذائل الصفات ثم مات موتا طبيعيا فهو خير الناس ويمكن ان
يكون المراد بالقيمة اخر الزمان اذ كثيرا ما يعبر عن وقت ظهور المهدي وخروج
الدجال بالقيمة والساعة كما يشهد بذلك تتبع الاخبار ولا ريب ان ذلك
الزمان يكون فيه الشكوك والشبهات والشرور كثيرة فمن كان في ذلك الزمان
قلما ينجو عن الفساد وسوء الاعتقاد فالمراد شر الناس من كان حيا في هذا الزمان
الذي عبر عنه بالقيمة لان اكثر اهل هذا الزمان يفسد عقايدهم وخير الناس
من مات قبل ذلك الزمان لكونه مامونا من فساد هذا الزمان رسول
الله من قرأ اية الكرسي في دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت
اقول فيه اشكال مشهور وهو ان حاصل معناه بعد انتقاض النفي بالا ان من
قراها يمنعه الموت من دخول الجنة فقط لا غير ويرد عليه ان الموت سبب
الى دخول الجنة لا انه مانع عنه ويمكن ان يجاب عنه بوجوه الاول ان الكلام

وتمام تم كتاب مشكلات العلوم والصلوة على
سيد الانام وآله الغر الكرام صلوة دائمة
باقية الى يوم القيام

تم تم تم

لولا المصنف [illegible]

عاشقان را جان و دل در کار نیست
جان و دل ایشان بجز برای یار نیست
جان و دل ایشان از اسباب دوست
راه ها میدانم از هست [illegible] نیست
چون نکنم چون [illegible] بیدار [illegible]
خلق از افغان من بیدار نیست
زانکه باید بشنود بیدار نیست
یا شود یا بار من که یار
با شوی [illegible] یار نیست
در مکان و مسجد و زنار نیست
در مکان [illegible] او ولی
حلقه که بر پرده در دل [illegible]
حلقه کرد [illegible] دل ازار نیست
دیگر کس را طاقت [illegible] و یا هیچ
[illegible] مکن شکوه و [illegible] نیست
سالها کند [illegible] در کار نیست
ای یار [illegible] سال [illegible]

خوشتر چنین [illegible] او در [illegible] جم بان
که مرا ایکلیاند در ایام [illegible]
کس مرا [illegible] در [illegible]
عیب عشق و دوست کار [illegible]
[illegible] بدیم بجز [illegible] نیست
اصفهانی عاشقی کن عاشقی
هیچ کاری بهتر از این کار نیست

دل [illegible] امانت [illegible]
[illegible] او [illegible]
عمارات [illegible] یار [illegible]
[illegible] و [illegible]
[illegible] جامه [illegible]
خوش بود [illegible] روی [illegible]
گفتمش [illegible] باشد که [illegible] بیم
[illegible] ایا [illegible]

وله

کس روا باشد که مهر اندر رخ نقاب
بگفتا [illegible]
[illegible] آفتاب
در نقاب ابرو [illegible]
گفتمش [illegible] عاشق [illegible]
خاطر دل [illegible] خواب
گفتا باشد [illegible] عاشق [illegible]
یا [illegible] دل [illegible]
گفتمش باشد [illegible]
هستی باشد حجاب روی دوست
خدمت کرده [illegible]
اصفهانی در [illegible] عشق [illegible]
ای [illegible] این حجاب
[illegible] کنار